秦晖／著

共同的底线

在我们这里，共同的底线不是左、右派各自坚持的「公平」与「效率」的折中调和，也不是在「自由太多」与「福利太多」之间，寻找「既非自由放任，也非福利国家」的第三条道路。而是，争取最低限度的自由权利与社会保障。



江苏文艺出版社
JIANGSU LITERATURE AND ART PUBLISHING HOUSE

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

秦晖／著

共同的底线

在我们这里，共同的底线不是左、右派各自坚持的「公平」与「效率」的折中调和，也不是在「自由太多」与「福利太多」之间，寻找「既非自由放任，也非福利国家」的第三条道路。而是，争取最低限度的自由权利与社会保障。



江苏文艺出版社
JIANGSU LITERATURE AND ART PUBLISHING HOUSE

图书在版编目（**CIP**）数据

共同的底线/秦晖著．—南京：江苏文艺出版社，2012.10

ISBN 978-7-5399-5682-4

I. ①共… II. ①秦… III. ①比较文化–中国、西方国家 IV. ①G04

中国版本图书馆CIP数据核字（2012）第239372号

书　　名　共同的底线

著　　者　秦　晖

责任编辑　黄孝阳

出版发行　凤凰出版传媒集团

凤凰出版传媒股份有限公司

江苏文艺出版社

集 团 地 址　南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
集 团 网 址　http://www.ppm.cn
出版社地址　南京市中央路165号，邮编：210009
出版社网址　http://www.jswenyi.com
经　　销　凤凰出版传媒股份有限公司
印　　刷　北京市通州兴龙印刷厂
开　　本　655×965毫米　1/16
印　　张　24.5
字　　数　350千字
版　　次　2013年3月第1版　2013年5月第2次印刷
标 准 书 号　ISBN 978-7-5399-5682-4
定　　价　48.00元

（江苏文艺版图书凡印刷、装订错误可随时向承印厂调换）

目 录

自序　持守底线

『主义』的底线

论现代思想的共同底线

——《田园诗与狂想曲》韩文版序

当代中国的“问题”与“主义”

——再论共同底线

“第三条道路”，还是共同的底线？

——读吉登斯著《第三条道路》

“群己权界”三原则与特定情境下的公域/私域之分

——关于公民权、共同底线与“低调社会民主”的讨论

『左右』的商榷

自由、乌托邦与强制

——写在《共产党宣言》150周年

不要民粹主义，也不要精英主义

自由优先于“主义”

——纪念托马斯·莫尔

不讲逻辑的“经济学”

——关于公正问题的经济学论争

“制度创新”还是制度复旧？

——再问崔之元先生

经济与政治

中国能否走出“尺蠖效应”的怪圈？

——从“郎旋风”看国企改革的困境与经济学的窘境

“郎旋风”中看东欧

——《十年沧桑：东欧诸国的经济社会转轨与思想变迁》自荐

权力、责任与宪政

——兼论转型期政府的“大小”问题

帝制时代的政府权力与责任

——关于“大小政府”的中西传统比较问题

『文化』的底线

自由优先于“文化”

——关于“全球化和文化多元化”的网上讨论

“差异权”，还是文化选择权？

——评塔吉耶夫《种族主义源流》

流水前波唤后波

——论王小波与当代批判现实主义文学之命运

自序

持守底线

早在“五四”以前，中国就出现了“中西文化的碰撞”。20世纪末进入改革时代以后，“文化热”中的“中西”之争再度热闹起来，80年代许多人积极推进西化，90年代弘扬传统又成了主旋律，加上国际上亨廷顿式的“文明冲突”论助兴，可谓高潮迭起。

也是自清末民初起，中国开始了“主义”之争，50年代以前国内的“左右”热战血流漂杵，50年代以后国际上的“资社”冷战剑拔弩张。到了世纪之交，国际上的意识形态斗争随着冷战的结束逐渐淡出。而在国内，随着改革进程的发展和社会矛盾的深化，“主义”之争却脱去“文化”的包装再度“浮出水面”。

最后，在现代性背景下，许多国家里民主公共权力组织——政府部门，与竞争性市场组织——企业或营利部门，都得到了高度的发展，同时也现出了明显的局限性。于是在“市场失灵”与“政府失灵”的呼声中，自治的公民社会和志愿者公益组织（所谓“第三部门”）也发展起来。它与民族国家－政府组织（“第一部门”）和市场－营利企业（“第二部门”）本是各司其职的。但许多发达社会本具有扩大“福利国家”以压缩市场领域的社会民主倾向，和扩展市场秩序以限制政府权力的古典自由倾向，以及这两者长期对峙的传统。而在苏联式社会主义已没

落、“福利国家”体制也陷入困境的“左派危机”时代，面对“市场经济全球化”的扩张，反对者转向第三部门国际行动并使其具有“另类左派”色彩或“第三条道路”色彩，就成了不难理解的事。1999年西雅图事件后，这种跨国第三部门组织挑战市场全球化、同时也与事件所在国政府权力发生冲突的“三个部门之战”，在世界各地连续出现，国内一些学者随之盛称其“后现代”意义，并力图使国内进程在这个意义上“与国际接轨”。

于是在世纪之交，我们身处一个剧烈变化中的中国，面对一个全球化与多元化同时发展的世界，在“文化”之争、“主义”之争与“部门”之争中，我们应当如何定位、如何把握自己和社会的命运？

“中西文化碰撞”百多年了，然而新世纪伊始，人们面对坑亲杀熟的“诚信危机”的一片惊呼却表明，如今的“文化”中不论中西，最基本的做人道理已成为“稀缺资源”。百年来的“文化冲突”，得到的是现代公民权利未张而传统责任伦理尽失的后果。“西方的自由民主”与儒家的“传统”道义同归于尽，而在西、儒皆灭的土地上，“秦政”与痞风前后相因相继，强权逻辑与犬儒逻辑的互补反而变本加厉了。

“左右主义之争”也已80多年，过去的斯大林体制已经灰飞烟灭，现在的资本主义体系也有许多问题。但我们这里，还是既无“自由放任”，亦非“福利国家”。一些人喜欢说：美国式的个人自由有什么什么弊病，瑞典式的社会福利又如何如何不好，前者损害平等，不利穷人；后者限制自由，压抑精英，我们都不能学云云。这话若是出自布莱尔、吉登斯等人之口，倒也成一家之言，虽然“既不要自由放任，也不要福利国家”的制度创新到底是什么样子，人们还远未明白。但是在我们这里如果这样说，那就要问：美国式的个人自由太过分，那么美国的社会保障如何？瑞典式的社会福利我们搞不起，那么瑞典的个人自由呢？人家左派责怪美国的社会保障太少、右派批评瑞典的个人自由不足，而我们如果拥有这种美国式社会保障、瑞典式个人自由，那已经进步到何等程度！

至于“三个部门”之争就更不用提了。没有1968年的“布拉格之春”，哪里会有2000年的“布拉格之秋”？

出于对两极的不满，在各种争论中都产生了中庸之道：在“中西文化”对立中，历来就有中体西用、西体中用、中西结合之说。在“左右主义”对立中，各色“第三条道路”也有几十年历史了。而在刚刚兴起的

跨国第三部门运动和“NGO反对WTO”潮流中，也不乏既要NGO、也要WTO的呼声。

但是中庸之道不管理论上多么面面俱到，实行起来却往往要碰壁。考其原因，人们常常抱怨两极的力量太强而中间派太弱：一些人非要2，另一些人非要10（至于谁是10谁是2姑且不论：自由主义者要10分自由，在他们眼里社会民主主义者就只要2，而后者要10分平等，在他们眼里前者也是只要2的），而主张（2＋10）÷2＝6的呼声便被埋没了。无疑，这种情况在历史上是不乏其例的。

然而，人们往往忽略了另一种可能：如果健康的两极本身都太弱，那中间派能强得起来吗？假如还没有1，那么谈论2与10的中位数有什么意义？在这种情况下，主张2的人与主张10的人难道不该首先为争取1而奋斗吗？而“为争取1而奋斗”当然不能说是2与10之间的什么第三条道路，只能说是两者“共同的底线”。亦即：它并不是两者互相妥协、各让一步的结果，而是两者本身都需要以之为前提的、即使没有对方要求自己也必须争取的基本目标——尽管可能远不是全部目标。

例如关于“文化冲突”，人们当然可以而且应当倡导文化多元、文化宽容和文化间的取长补短，根据这些原则，基督教、儒家理念与伊斯兰教应当和平共存。但是，这样做的前提是信仰自由的原则必须战胜异端审判，这两者是没有共存之说的。如果异端审判存在，不仅各种文化与信仰的多元共存成为不可能，而且正如我在纪念托马斯·莫尔的文章中所说的，每个文化自身的发展也会被窒息。因此每个文化每种宗教都应当反对异端审判、异端镇压，反对原教旨主义神权专制（不是反对“原教旨”）。这就是作为文化多元共存基础的“共同底线”。近年来一些基督教学者倡言以孔子说的“己所不欲，勿施于人”为基础，建设“全球基本伦理”，这当然不表示他们放弃了“基督教文化”而皈依“儒家文化”，实际上这就是希望确立这样一条共同的底线。

又如在“左右之争”中，发达国家的传统话题是“自由放任，还是福利国家？”他们的左派主张扩大国家承担的责任，而右派强调要限制国家的权力。这两者形成对立显然需要一个前提：那就是先有了一个社会契约意义上的“国家”，在这种契约下，国家的权力与责任严格对应：权力来自公民的授予并对公民负责，公民需要国家承担多大责任，就授予它多大权力——显然，这个意义上的“国家”只能是民主国家。只有在这一前提下，扩大国家责任（因而必须增加对其授权）的左派主张与削减国家权力（因而不能要求其扩大责任）的右派主张才可能形成对立，乃至达成关于“中间道路”的第三种选择。如果没有这一前提，如果权力不产生于社会契约，不来自民主授予也不对公民负责，那就会造成：国家权力极大而责任极小，从而限制国家权力的自由主

义要求与扩大国家责任的社会民主要求，根本就不可能构成对立。西方那种“左右之争”乃至“左右之间的”折中立场，在这种条件下又有什么意义？如果我们的体制对弱势群体的社会保障还远不及美国，又有什么资格怪其个人自由太多？如果我们连瑞典水平的个人自由也远未达到，又有什么资格指责其社会保障过分？如果连美国式的“低调社会保障”和瑞典式的“低调个人自由”也得不到，谈论“美国与瑞典之间的”中间水平保障和中间水平自由又有什么意义呢？而为了实现最低限度的自由权利与社会保障，就需要有权责对应的民主体制——而这，就是现代左右派都必须持守的共同底线。

至于“三个部门之争”，则正如我在本书中论证的：没有“权力只能用于公益”的现代民主国家和“私益只能出自自愿交易”的现代市场经济，现代的第一、第二部门就都还说不上形成，也不可能存在真正意义上的“以志愿求公益”的第三部门。而摆脱那种“以强制求私益”的“第四象限”，使权力只能用于公益、而私益只能通过自愿交易取得，这正是三个“部门”所共同需要以之为前提的东西，也是市场经济、民主政治与自治公益三者的共同底线。在这一底线的基础上，才可能存在“三个部门之争”，“西雅图问题”才可以成为有意义的问题。

在发达国家，这种“共同底线”早已成为现实，而不再是追求的目标，底线之上的“文化”、“主义”、“部门”之争（以及对这类争论的调和折中）也因而凸显。只是在一些特定情境下人们才会提及与强调这一底线。最近在法国的一次讨论会上，当我谈到“自由主义与社会民主主义的共同底线”时，一位法国学者说：主张自由放任的人与主张福利国家的人，怎么可能有共同立场？我回答道：“怎么不可能有？最近你们这次大选中，反对勒庞上台不就是这两者的共同立场吗？”的确，在这次大选的第二轮投票中，为了阻止以勒庞为代表的新纳粹倾向得势，法国的现代右派（法国人称之为“传统右派”）——自由保守主义的保卫共和联盟总统候选人希拉克，不仅得到了本党的、也得到了左派社会主义者——社会党乃至法国共产党的赞成票。这是“共同的底线”，而不是“第三条道路”，因为法国左派反对勒庞是他们的固有立场，并不是为了与右派折中而作出的妥协或中间路线。在法国历史上曾经有过左右派联合执政，那时是要讲第三条道路的，否则两派各执己见互不相让，怎么联合执政？而这次不同，左右派并未联合执政，他们都反对勒庞只是体现了两派立场的“重合”部分，而不是两派中双方或任何一方让步所导致的“趋同”。社会党如果不反对勒庞就不成其为社会党，保卫共和联盟如果不反对勒庞也不成其为保卫共和联盟。这与什么第三条道路毫无关系。

但是在法国，这样突出“共同的底线”毕竟罕见。为什么要反对勒庞？

因为勒庞上台会威胁到法国已有的许多东西、即左右派都认同的自由民主人权等基本原则。但正因为这些都是已有的，除非特殊情况（如这次勒庞“出人意料”地崛起）人们并不担心失去，所以一般不必表现出这种共同性，通常看到的只是左右派的斗争或妥协。

然而如果那些东西尚待争取，那就是另一回事了。法国大选后不久，美国思想家德沃金访华，在与笔者的交谈中德沃金提到“诺齐克与罗斯福搞的那一套水火不相容”。笔者表示完全理解这个说法，但从我们的角度看则未必，当时我也举了法国大选的例子。事后想来，美国其实有更确切的例子：当年为了争取在南方实现北方式的自由（在后来的左派眼里那当然是“资产阶级自由”），社会主义者魏德迈在马克思的赞许下加入林肯政府的联邦军当了军区司令。魏德迈与林肯的“主义”差异无疑绝不比诺齐克与罗斯福小，但在自由尚待争取时，魏、林面临的问题大不同于诺、罗。如果说当今法国左右派（他们已不需要共同“争取”自由）联合执政需要的是妥协而不仅仅是共同底线，那么魏德迈加入林肯军队只要基于共同的底线就够了——魏德迈这样做既不意味着他放弃了社会主义，也不意味着他走向了“第三条道路”。相反，如果魏德迈在南北战争中保持中立，甚或与南方奴隶主一起反对“资产阶级的”北方，那他当然不是什么自由主义者，但他还成其为“社会主义者”吗？

不幸的是，如今在我们这里，亲“南方奴隶主”的“伪社会主义”者与“伪自由主义”者都不少。因此我对某些“左派”与某些“右派”都有批评。如上所述，“共同的底线”并不是调和折中。虽然我并不反对调和折中，正如我既不反对自由主义也不反对社会民主主义一样。也许将来在自由主义与社会民主主义之争成为真问题时，我会持某种有原则合逻辑的折中态度，但是现在，我们需要持守底线。

本书的宗旨就是从“主义”、“文化”与“部门”的分析中，结合我们特定的“问题”来论证持守底线的意义。我于1999年出版过《问题与主义》一书，本书可以视为该书的续编。其中的作品绝大多数写成于《问题与主义》出版后，少数则写于该书出版前，但并未结集过。本书其实2002年已经编好，自那时起曾经几度要出版，有一次甚至已经三校，但却因种种原因又放弃了。因此，2003年以后的文字书中也就没有收入，容俟后日吧。

如今都说全球化，但全球化不始于今日。自从英舰轰开虎门、马克思号召全球无产者联合，就开始了两种对立的全球化：capitalist和communist的全球化。冷战结束后这个对立告一段落。但世界既未“大同”，也不可能重建“铁幕”隔绝彼此。我们注定生活在一个有矛盾的因而是多元的地球村中，依然面临多种而不是一种全球化。然而世界毕

竟还是在进步：这些矛盾、多元与多种已经越来越多地以上述底线为基础，而突破底线的堕落则受到越来越多的反对。也许，这就是我们唯一必须要“接”的国际之“轨”吧！

『主义』的底线

论现代思想的共同底线

——《田园诗与狂想曲》韩文版序

我在故我思，乃有“问题”焉。

我思故我在，乃有“主义”焉。

“五四”以来，中国知识分子就一直在“主义”与“问题”两个方面苦苦求索着。“五四”运动本身，与其用那个大而无当含义不明的概念称之为“文化”运动，不如说它就是中国人（以知识分子为代表）坦言“主义”、直面“问题”的运动。当年胡适与李大钊曾有过“问题”还是“主义”之争。但实际上，包括胡、李在内的“五四”精英，大都是既谈“主义”，也谈“问题”的。区别只在于“主义”不同，对“问题”的认识与解答也不同罢了。

80年过去了，世纪之交、千禧之际的中国仍然处在大变革的时代，也仍然需要坦言“主义”、直面“问题”的精神。的确，回避“问题”的“主义”说教，是为空疏之学，而缺乏“主义”的“问题”研究，可称饾饤之学。空疏之学与饾饤之学今后像过去一样仍会存在，但走出空疏化与饾饤化的“问题与主义”的讨论无疑是中国思想界的希望。

我15岁时在“文革”中失学，下乡“插队”当了9年农民，在那“早稻田大学”（韩国读者切勿以为是日本的那所！）里便与“农民学”有了缘分，24岁时从“早稻田”进入那不种稻的大学当研究生，则以“土地制度与农民战争史”为研究方向，以后农民问题一直是我关注的中心。理论与实践的探索都告诉我，中国的所谓农民问题过去与现在都是peasants问题，而不是farmers问题，它从来不仅仅与种田人有关，本质上也不是一个“早稻田”里的问题。尤其在1949年以后，中国仅有的一点citizen成分也逐渐被消灭，“城里人”变得比“乡下人”更peasantization（或non—citizenization）了。以至于1978年以后还是

乡下人在教城里人怎样做citizen——起码经济上是如此。9年的务农生涯使我与乡村建立了密切的联系，有了许多农民朋友，种田人的问题就是我的问题，而不是“他们的问题”。因此狭义的农民问题研究，从过去所谓的农民战争史、土地制度史，如今所谓的农业经济学、乡村社会学，直到当前改革中面临的所谓三农（农业、农村、农民）问题，都是我所关注的。

但除了这些狭义的农民学研究之外，peasantology还有其更为广义的内容，即农民国家、农业文明、传统社会的研究，尤其是它们的改革与现代化，即如何向市民（公民）国家、工业文明、现代社会转变的研究。而这涉及的绝不仅仅是种田人或所谓“三农”问题。9年农村生活使我有了种田人的感情，但这并未让我感到毛泽东所谓的城里人接受农民“再教育”“很有必要”，更没让我相信（同样是毛讲的）“严重的问题是教育农民”。它只是让我感到城里人与农民同样不自由，同样是“共同体的附属物”。如果说两者有什么不同，那只是城里人比乡下人更多地受到共同体的保护（“三年困难时期”饿死的只是乡下人，而我们这些城里人当时的“上山下乡”虽被视为一种不幸，但仍因享受所谓“知青待遇”而受到老乡们的羡慕），同时也更多地受到共同体的束缚（从政治控制到“单位”的约束，包括我们这种身不由己的“插队”）。因此到了摆脱共同体的改革时代，乡下人也就更易于挣脱束缚，更少付出失去“保护”的代价。但归根结底，改革对我们的城乡社会都是一种重构，城乡的人们都要在改革中完成从peasants到citizen，即从依附性的共同体成员到有个性的自由人的过程。

因此在当代中国，狭义农民学与广义农民学的结合具有极重要的意义。如果说在已经没有peasants而只有farmers的发达国家，人们可以以农场最适宜规模为核心范畴来建立微观农业经济学，以农产品价格—供给反应为核心范畴来建立宏观农业经济学，那么在我们这里，就农言农的“农业经济学”是很少意义的。在古代中国，专制国家与民间社会的矛盾从来比农村内部的主佃、贫富矛盾更重要（那么多的“农民战争”都是反官府反朝廷而非反地主的），在今日中国，更有“农民有问题，但不是‘农民问题’”之说。所以我曾说过：“中国问题的实质是农民问题”这句话应该反过来讲，农民问题的实质是中国问题。

总之，今日的农民研究应当是狭义农民学与广义农民学的结合。狭义农民学应当关注与种田人即以“农”为业之“民”相联系的人文社会问题，如土地制度、农民运动、乡村社会、社区组织、农民负担、乡土文化、农民流动等；而广义农民学则是研究传统社会、前工业社会、前近代社会、前市民社会或不发达社会（以前常被称为“封建社会”，但这一名词歧义甚多）的理论，尤其是这种社会之现代化演进的理

论。这种社会通常以农业为主，但其基本特征并不在于其职业性，因而其问题也不限于种田人的问题。或者也可以说，狭义农民学是一种“问题”之学，广义农民学则是一种“主义”之学。缺了前者，农民研究就会流于空疏；而缺了后者，农民研究就会流于饾饤化。

我正是抱着“问题”与“主义”结合、狭义农民学与广义农民学相结合的想法写作本书的。本书前半部关于“关中模式”的研究偏重于讨论实证“问题”，后半部关于“前近代社会”的研究则偏重于理论或“主义”。原书写成于1988年，当时我执教于关中的陕西师范大学，故而本书的“问题”来自“关中模式”，而“主义”则带有80年代新启蒙运动的特点。然而由于种种原因使出版社撤下了已付印的书稿，直到1996年，我已转到北京清华大学任教，本书才作为我主编的《农民学丛书》之一种在北京出版。

今天看来，我在写作本书的80年代后期对“问题”与“主义”的看法仍然成立。而我在近期发展了的一些观点主要是：在强调传统社会共同体本位这一基本特征的同时，指出中国传统的大共同体本位与 西方传统的小共同体本位之区别，它导致西方近代化起步时经历过一个“市民与王权的联盟”，即个体人权与大共同体联手首先打破小共同体桎梏的阶段，而在中国这一阶段可能会代之以个体人权与小共同体的联盟，以首先打破大共同体的束缚。近代中国农村的许多现象，从晚清的宗族自治到当代的乡镇企业，以此来解释都比将它们简单贬之为“封建泛滥”或褒之为“传统活力”更为合理。

90年代“保守的文化决定论”取代了“批判的文化决定论”而盛行一时，我对二者都予以拒绝，指出“文化决定论的贫困”，主张价值上的普世主义与进步主义，和历史观上的非决定论（即既反对历史决定论也反对文化决定论），提出“自己对自己负责的历史观”。

我曾把消解传统共同体、建立个性化的公民社会的改革进程比喻为旧式大家庭的“分家”。在这之前，“要不要分家”是个重要问题，而在分家完成后，新的自由小家庭面临的冷漠、孤立、风险等等也是重要问题。但在这两者之间，“如何分家”、怎样公平地分家才是最重要的问题。因为经验告诉我们，在旧式大家庭危机的时候，最可能激化的矛盾不是要否分家之争，而是如何分家之争。它不仅关系到分家过程是否会出乱子，而且也关系到分家之后到底会有什么结局：是在公平分家之后建立一种“亲兄弟、明算账”的良性格局、在理性交易之中保持和谐的亲情呢，还是因分家不公而结下冤仇，引起日后无穷纷争并

使“分家之后的问题”更加严重？甚至于它也关系到已经不成问题的“要否分家之争”是否会重新成为问题：为不公正的分家所激怒的人们会不会又去寻找一个新的大家长，在混乱中重建旧式大家庭，从而造成又一轮痛苦的历史循环？

所以，“如何分家”或分家中的公正问题极端重要，这不仅是对分家过程本身而言，而且关系到我们国家与人类能否跳出六道轮回的历史怪圈，在新的千年纪里建设新文明。每个真心希望摈除旧式家长制之弊的人，每个真正担心新式现代病的人，都必须正视它。

遗憾的是如今真正能正视“如何分家”这个真问题的人不多。其中原因可能在于：一是“如何分家”这问题十分操作化，不如“要不要分家”之类问题那么形而上和具有“理论性”。二是谈这种问题也可能不受欢迎；偷了或强占了“家产”的人自然讨厌谈论“公平分家”，而他们是家内最有势力的人，得罪他们是有风险的；外面的人则只想与“分家”后的新户主们做生意，很少有谁对“分家”的公平与否感兴趣。还有的外人久居于新式小家庭之中一直抱怨它的冷漠与孤独，他们乐于听到同样的抱怨，却不会理解“分家不公”之苦。

于是我们这里的人们也就忙于做两件事：或者一个劲地论证分家的好处，不管三七二十一能分就行，以至实际上在为偷窃、强占“家产”的行为找理由。或者一个劲地抨击新式自由小家庭的冷漠与孤独，甚至实际上在为旧式大家长作黄昏之颂。而有的时候，强占家产者与旧式大家长常常就是同一些人，于是我们又听到了合以上两类声音而为一的“左右逢源”之声。

不能说以上议论全无一点道理。分家的好处和小家庭的冷漠、孤独也许都是事实，然而离开了“如何分家”的选择，那些议论的价值至少要大打折扣的。

于是“公平分家”即为公正的改革道路而呼吁便成为我所关注的中心问题。早在1989年以前我写作本书的时候——那时“要否分家之争”还是真正的中心问题——我们就从历史上的“雅典道路”与“马其顿道路”、“美国式道路”与“普鲁士道路”的研究中提出了“改革道路的选择比改革与否的争论更重要”的命题。1992年我们呼吁公正的改革，提出要防止“掌勺者私分大锅饭”，更不能允许“掌勺者私占大饭锅”。1994年起我连续写了五论“公正至上”的文章，同时从剖析历史案例与分析现实问题两个角度，探讨了现代化、改革中的公正问题在各个领域的表现，也包括农村、农民问题。

1997年底“自由主义与新左派”之争在国内“浮出水面”。而实际上此前这种争论在海外已经展开，在国内则已以“问题”之争的形式在“水面”下进行。我两者都参与了。我以为从80年代的“文化热”到90年代的“主义热”是思想解放又上了一个台阶。“文化热”时还缺少直面“问题”、坦言“主义”的氛围，那时的人们只能用“文化讨论”的形式进行隐喻式的思想交锋，什么东西都要扯上孔夫子或“文化传统”，反把许多本可明晰表达的问题弄得云山雾罩。如今有了讨论“主义”的空间，这实在是一大进步。但不足的是：由于如今“问题”禁忌往往比“主义”禁忌更突出——这是“如何分家”比“要否分家”更突出、利益冲突比“信仰冲突”更突出的社会动态在思想界的反映——致使这场“主义”讨论如今很大程度上还只是在“思想资源”的层面上展开。一边是哈耶克、科斯，一边是“后学”、“新马”，听起来像是洋人之间的争论。“资源”之争固然很有意义，但如果脱离了现实的“问题意识”，“资源”反而有可能遮蔽了“思想”。因为任何深刻的“主义”都不可能脱离现实“问题意识”而仅从学术传承的脉络中产生和发展。有人认为，哈耶克与缪尔达尔的思想不可调和。其实在某些“问题”面前，岂止哈耶克与缪尔达尔，就是同有极端自由主义名声的哈耶克与米塞斯也是不可调和的。而在另一些“问题”面前，不要说哈耶克与缪尔达尔，就连哈耶克与马克思也可能会持同样立场——我国目前那些既为哈耶克的理念所不容、也为马克思的理念所不容的事难道还少吗？在沙皇俄国的一个历史时期，社会民主派（马克思主义者）追求“美国式道路”，而自由派自称“合法马克思主义者”。而这两者与寡头主义、民粹主义的斗争才是水火不相容的。然而后来在斯托雷平时代，一部分社会民主派日益民粹主义化，而一部分自由派日益寡头主义化，两者的冲突日益尖锐而寡头主义与民粹主义之风却愈刮愈烈。终于在一场植根于“不公正分家”的社会大动荡中，导致了自由主义与社会民主主义的同归于尽，而民粹主义和寡头主义却以最极端的形式结合为一，并把俄国带入了漫漫长夜之中。

在今日中国的“主义热”中回顾这段历史，有许多教训是应当记取的。今日“主义热”中的各方都从当代西方吸取“思想资源”和符号资源，但与自由秩序早已建立的西方相比，如今我们面临的“问题情境”实与自由秩序建立前的沙俄更为近似。在那种情境中，自由的缺乏不是因为社会民主太多，社会民主的缺乏也不是因为自由太多。因此那时的社会民主派向往自由竞争的民主国家即“美国式道路”，而仇视具有俾斯麦式社会保障制度的专制国家即“普鲁士道路”；而自由主义反对派宁可从积极自由的角度赞赏马克思，也要反对托利党式的（而非伯克式的）保守主义。类似地，从中国现实的“问题情境”出发，我们现在不

是自由主义太多了或是社会民主主义太多了，而是寡头主义与民粹主义太多了。因此从自由主义立场出发批判寡头主义，从社会民主立场出发批判民粹主义，都是极为必要的。

我正是同时在这“两条战线”上参加“主义之争”的。那么有人会问：你到底持自由主义立场还是社会民主主义立场？我的回答是：在自由秩序建立之前，这两个立场的价值重合面是很大的，只是随着自由秩序的建立，两者的价值重合面才日益缩小而价值对立日益凸显（但在当代发达国家二者又开始新一轮重合）。因此在中国目前的“问题”背景下，我坚持的是自由主义与社会民主主义都肯定的那些价值，而反对那些自由主义与社会民主主义都否定的价值。至于那些为自由主义所肯定而为社会民主主义所否定的东西（如“纯粹市场经济”），以及那些为自由主义所否定而为社会民主主义所肯定的东西（如“过分强大的”工会），则我们中国现在都还没有。等到有了再来选择自己的立场也还不迟。

我这个态度是不是所谓的“第三条道路”呢？也许是的，但也许说是“第一、二条道路的重合”（而不是两条道路之间，更不是两条道路之外）更准确。无论如何，中国目前的问题既不是“自由太多妨碍了平等”，也不是“平等太多妨碍了自由”，因此我们只能追求更多的自由同时也有更多平等的“第三条道路”，而不能追求那既不自由也无平等的“第三条道路”，甚至也不追求那“半自由半平等”的或“折中于自由与平等之间”的“第三条道路”。希特勒当年曾宣称要搞一种超越于“盎格鲁撒克逊式民主”和“苏维埃民主”的“日耳曼民主”，这就是那种既不自由也无平等的“第三条道路”之例，我们当然不能学。另一方面，如今的布莱尔宣称他的“第三条道路”是“既非福利国家，也非自由放任”，那是因为他们的福利国家与自由放任都曾经太多。而我们这个绝大多数人口（农民）少有社会保障同时也很少有自由（看看到处“清理农民工”的情形！）的国度，难道不应该走上一条“更多的福利国家，更多的自由放任”之路吗？所以布莱尔的探索虽然可贵，但我们也不能照搬。

要之，我们要走的决不是反自由也反社会民主的道路，也不是以自由反社会民主或以社会民主反自由的道路，甚至不是“介于自由与社会民主之间的”道路，而只能是重合了自由与社会民主二者之基本价值的道路。这种基本价值在别人那里已经实现，因此他们会为自由主义或社会民主主义各自的价值选择左的、右的或中间的立场。而在我们这里，在为上述基本价值而奋斗的过程中实际上只有两种立场，即人道的或反人道的立场，哈耶克与马克思反对希特勒与斯大林的立场。如今有人在海外提出“自由左派反对自由右派”的命题，在别人那里这

也许是个真命题，因为他们那里除了“自由右派”之外，“自由左派”便没有什么可反对了，反过来说也是一样。但在我们这里，只反对“自由右派”的人或把“自由右派”当作头号敌人的人决不是什么“自由左派”，而是（用沙俄时代社会民主党人的话说）“警察民粹派”。另一方面，只反对“自由左派”或只反对社会民主原则的人也不是什么“自由右派”，而是“警察寡头派”。——而正如普列汉诺夫等人当时指出的，警察民粹派与警察寡头派很容易互相转换，因此自由主义者与社会民主主义者也不应互为仇敌，而应是“分开走，一起打”的关系。自由派与社会民主派的关系尚且如此，“自由左派反对自由右派”之说又何为乎哉？

因此在“主义”问题上，我只能持自由—社会民主的基本价值立场，用我在一篇文章中的说法即“自由优先于主义”的立场。这一立场如在西方可能会显得十分“中庸”：它似乎不左不右，或者更准确地说是亦左亦右，但在中国它却是一种“激进的中庸”——在经济上，它既不利于大家长保卫或复兴宗法大家庭（如某些“左派”所赞成的），也不利于大家长独占家产而把子弟们踢出家门（如某些“右派”所赞成的）。在政治上，它反对那种只准拥护的政府，而愿意拥护那种可以反对的政府，因此它既受到那种专门拥护“只准拥护的政府”的“保守主义者”的攻击，也受到那种专门反对“可以反对的政府”的“激进主义者”的攻击；而后两种人关于“激进还是保守”的争论在它看来却显得十分滑稽。毫无疑问，这样的立场在当代发达国家是平淡无奇的，在今日的（而非20年前的）韩国可能也是如此，但在今日的中国，这种立场的前景，在许多人看来是太渺茫了。

那么，我们的努力会有成果吗？我认为这不是个问题。我反对文化决定论。我以为历史是有因果关系的（因而历史可以解释），但由于作为历史主体的人具有主观能动性，因此历史中的因果只能是概率性因果，而不是必然性因果。由于任何不为1的概率之多次乘积只能趋近于零，因而从长远看人们只能自己对自己负责。例如，若事件A导致事件B的概率为80%，事件B导致事件C的概率为60%，事件C导致事件D的概率为70%，那么事件A导致事件D的概率则仅为33.6%。因此“原因的原因的原因，就不是原因”。所以如果明天的中国搞不好，那不能怪孔夫子，也不能怪马克思，而只能怪我们自己。我坚信，只要我们努力，就会有成果的。

这就是我在“主义”上的态度，它与我在农民学“问题”上的研究相一致。非常感谢韩国学者柳镛泰先生的努力，使本书的韩译本得以问世。中韩两国有相似的历史背景，我不想讲什么“大儒家文化圈”之类的大话，但我们两国过去都是具有东亚稻作农业精耕细作传统的农民

社会，近代又都走上了外御列强、内争民主的“后发现代化”道路，并且在这条道路上既尝试了“俄式社会主义”，又尝试了“亚洲式资本主义”——我们是一前一后、你们是一北一南地分别经历了这二者。我们迄今并未完全摆脱你们的“北方问题”，但已经开始面对你们的“南方问题”；而你们的南北方人民也在分别为克服各自的问题而奋斗。总之，中韩人民都力图在农民国家现代化的道路上既超越“俄式社会主义”、也超越“亚洲式资本主义”，而寻求一种公正、自由、民主、人道、繁荣富强的发展方式。因此我们两国学者应当更易于相互理解。我期待着韩国学者、读者对本书的批评指正。

1999年12月于北京

当代中国的“问题”与“主义”

——再论共同底线

一

大家知道，关于“主义”之争近年在中国热起来。对这个现象有两种不同的评论，一种认为这是中国知识界浮躁的表现，大家都争相标榜自己是什么“主义”者。但是我认为从80年代的“文化”热到现在兴起的“主义”热，应当说是中国思想解放的一个新台阶。因为80年代我们讨论文化问题时，大家实际上关注的是“现实”，可是因为在当时的条件下很多现实问题往往不能直截了当地表述出来，就把矛头对准“孔夫子”，柿子找软的捏，于是就形成一种“荆轲刺孔子”现象，其实文化问题背后是有主义内涵的。当时给人的印象是“中国文化”和“西方文化”的对话。但众所周知，不论是“中国文化”还是“西方文化”，本身都是多元混合体，中国文化内部和西方文化内部都是千差万别的。那场对话的各方实际上是“主义”之别而非“文化”之别。但这种语境把许多问题搞得稀里糊涂，以至于“文化讨论”成为一种饭碗之后，人们似乎反而忘记还有“主义”的问题存在了。进入90年代，经过一个短暂的“冬眠”期以后，知识界又开始活跃起来，这次复苏有一个很大的进步，已经从原来的文化热层次上又上升了一步，出现了“主义”热。在“主义”热中人们对现代化过程中的许多问题可以直接表述自己的观点，不需要借助古人、洋人来作靶子。中国现在“自由主义”、“新左派”以及其他主义都浮出水面，最明显的例子是，中国社会科学出版

社专门出了一套“主义”丛书。我估计在相当长一个时期内，“主义”这个话题还会成为中国当代文化发展的一个突出景观。

但是，纯粹的“主义”不结合“问题”就会变得空疏。中国自古以来的学风就有两个倾向：一种是空疏之学，一种是饾饤之学；一个只讲微言大义，一个只讲章句名物。这两种倾向在中国学术传统中是轮流称大的。因此在谈主义渐成气候时，我们也不要忘了问题，任何主义都是和问题相联系的，是从问题意识中派生出来的。

我想结合转型期中国主义之争，谈谈我的基本看法。我要谈的第一点是从学术界对我的立场的判断契入的。最近的一些文章使我发现，我们在这场“主义”之争中处在一个比较滑稽的位置上。

进入90年代，尤其是1992年新一轮改革开放兴起以后，我们在中国学术界最早提出“公正”问题。其实早在1989年以前，我们就觉得当时中国除了要不要改革之争——用我们常打的比方说，就是要不要分家之争（一个宗法式大家族到了晚期难以为继之时，在这个家族内就会产生两种争执：一种争执是要不要分家之争，实际上是中国要不要改革之争，但是除了这种争论以外，还可能产生另外一种争论，怎样分家之争）——同时还存在着如何改革之争。对怎样分家之争应该说是没有改革与保守可言的。从原则上说，只要你赞成分家，你就背叛了原来的大家族，就是要求改革，但问题在于：这个家是不是分得公平。理论本位的人往往认为，只有分家之争才是最本质的问题，其他都是无关紧要的。但事实上从日常生活经验中我们知道，一个到了晚期的大家庭矛盾最突出的并不是要不要分家之争，那种争论只是在嘴皮子上喊得热闹，实际上大家族内部的人心里想的是如何分家问题，说白了就是争夺遗产的斗争，它往往要比是否分家闹得更不可开交，直到打官司甚至动武。这个问题早在80年代就已经出现，最早的就是姜洪先生提出的“官僚资本是中国商品经济的第一级火箭”，公开提出了官僚资本利益本位的问题。在80—90年代之交的这场风波中，除了要不要改革之外，的确还有到底要怎样改革的争论，否则我们就难以理解“反对官倒”等口号背后的含义。但这时要不要分家还占有主导地位。1992年以后，我们的改革又向前推进一步，这时要不要分家之争就退居次要了。

为此我们在《东方》杂志上连续刊载了四论“公正至上”等文章，并作为历史案例分析了美国的市场竞争是怎么建立公平原则的，以及沙俄的斯托雷平改革因为没有处理好公正问题使改革半途而废甚至逆转。另外我们也开始了对所谓“新左派”的批判，1994年在《东方》杂志上对甘阳的一些观点提出批评，1995年在《二十一世纪》对崔之元的一系列观点提出系统的批评。

然而目前有一个奇怪的现象，我们所批评的“新左派”突然热衷起谈“公正”来，而且他们尖锐地批评自由主义不讲“公正”。这就把我们摆在必须要讲话的地位，因为不论同“新左派”论战还是谈论公正问题，我们参与的都很早。在这场话语争论中，出了桩这样的事，我们的文章发表以后马上得到一些人的认同，但我们把观点进一步澄清后，原来认同者脸一变又剑拔弩张地批评起我们来。第一桩是十月革命80周年时，我们在《二十一世纪》上发表了一组文章，李泽厚先生很快在“三边互动”上刊登了一篇热情洋溢的读者来信，说这组文章支持了他“告别革命”的主张以及正义必须服从发展，民主必须服从正义的逻辑。鉴于此我们又写了一篇短函，阐明我们的文意恰恰说明斯托雷平之所以造成那样的后果，就在于他忽视了公正原则，虽然他的改革方向是对的，是向着市场经济方向的，但是由于他是以牺牲下层、有利权贵的方式进行的，于是就使俄国掀起了一场反改革的浪潮，十月革命恰恰不是以宪政民主的方式而是以农民战争的方式来追求公正造成的。我们认为，不论是先发展后正义，还是先正义后民主都不是我们的原意，而是我们要否定的思想。结果李先生有点挂不住，居然“揭发”曰：我看懂了你们的意思，原来你们企图在一千多万工人下岗的背景下“促动革命”！其实我们不过是说：要真想避免1917年的结局，就必须以斯托雷平为戒，而注意用民主来保证改革 的公正性。

还有一件滑稽的事情，去年“新左派”方面的一位积极发言人韩毓海先生发表一篇文章，文中连续三次引述我们的观点，以此为理由证明他的那套市场经济走不通的论点。在这种情况下我们也需要做一些澄清，可想而知下一步就会轮到他像李泽厚那样的反应了。

其实这样的反应已经发生，这就是1999年第9期《读书》上登的乐钢先生写的《在真问题的背后》。现在一些被人称作“新左派”的学者打着公正的旗帜来指责自由主义，相反也有一些所谓的自由主义者认为我们谈公正太多了。我们在与乐钢等人商榷时，是用西方社会民主主义的理论作为武器来驳斥他们的，其中还谈到我们对马克思主义的理解，为此我们写了好几篇文章。在这些文章中，我对“告别乌托邦”的提法表示了不同意见。“乌托邦”是人类精神中一种很可贵的东西，过去的灾难不是乌托邦的灾难，而是强制的灾难。强制不论是以“乌托邦”为理由，还是以“现实主义”为理由，都是一种历史上的灾难。我们不能只说以“乌托邦”为理由来强制是错的，以“现实主义”为理由来强制也是错的。自由主义的核心价值是个人主义，就是要使每个人都有搞乌托邦或不搞乌托邦的自由，但不能强制别人。这些文章出来以后，也有不少持自由主义思想的朋友们提出不同意见，他们认为这样评价“乌托邦”实际上是在给“乌托邦”平反，这不是有点“左”吗？

而我们在和一些自以为持西方经济学即自由主义经济学观点的人讨论时用的是自由主义立场，而且这个“自由主义”还不是自由主义左派的立场，比如不是罗尔斯的立场，而是诺齐克的立场。这样也许有人就会问我，你怎么协调这两种立场呢？在与“新左派”商榷时用社会民主主义的立场去驳斥他们，而且这个社会民主主义并不是布莱尔自由主义化了后的社会民主主义，而是古典社会民主主义。你又在与“自由主义”经济学家辩论时，又用自由主义的立场，而且这个自由主义也不是现在有点社会民主色彩的“新自由主义”，而是很古典的从亚当·斯密到诺齐克式的自由主义，这两种怎么能结合在一起，你自己到底持一种什么观点呢？

二

在这里我想给大家一个解释，我认为在中国目前的历史条件下，不仅自由主义和社会民主主义的某些价值是可以重合起来的，甚至古典自由主义和古典社会民主主义的一些基本立场和原则也是可以重合的。因此，目前在中国语境中的“新左派”、“老左派”和自由主义、社会民主主义，都和它们在西方语境中有很大的不同。

在改革以前我国流行的是类似于斯大林模式的体制，而在西方有它的左派思潮，“新左派”这个概念是相对于“老左派”而言的。在欧美的话语系统中，他们讲的“老左派”指的是共产党和社会党，但是西方大部分国家中共产党的势力都不如社会党，因此“老左派”在很大程度上是指社会党。比如说在美国，“老左派”指的是以哈灵顿为代表的社会党人，就是后来的民主社会主义共和人民党。哈灵顿写过一本很有名的书《另一个美国：合众国的贫困》，当年林登·约翰逊政府就是受这本书的挑战提出“向贫困宣战”的口号。这样哈灵顿就被认为是美国“老左派”的代表。所谓“新左派”就是与社会民主主义传统不同的另外一种（在美国带有一种雅皮士式的）左派。在欧洲话语中“新左派”指社会民主主义的自由主义化倾向，包括现在的布莱尔、吉登斯等标榜的第三条道路。他们所说的第三条道路实际上是社会民主主义与自由主义之间的道路，用他们的话说，就是既不要福利国家，也不要自由放任。他们讲的“老左派”是以社会党国际为代表、西欧北欧执政的社会党的理念为代表的那种思潮。

与此同时存在的是西方的自由主义（在欧陆叫自由主义，在美国叫保守主义。美国主流学术话语中的保守主义是和欧洲话语中的保守主义不同的，美国的保守主义就是欧洲的“自由主义”。它要“保”要“守”的是个人自由，而欧陆的“保守主义”在美国被称为“托利主义”，它要“保”要“守”的正是美国革命革掉的那些东西：贵族传统等等）。目前这几年在欧美话语中流行的“新左派”，也就是90年代社会党国际中

流行的“社会自由主义”（布莱尔提出“新工党”理念，就是自由主义化的工党理念）。与此不同，中国90年代海外华人学者崔之元等倡导的所谓“新左派”立场，实际上是在中国原有的斯大林体制和西方的社会民主主义思潮中取一个折中。这表现在他们一方面非常强调从改革以前的体制中吸取资源，比如说，“人民公社”被他们认为是经济民主的典范，“文革”被他们认为是政治民主的典范，等等。当然他们也讲了一些西方社会民主的内容，如伊索普模式（雇员持股计划）等等。在这个意义上他们与过去正统的理论有所不同。另外他们吸收的思想资源有很大一块并不是来自社会民主主义，而是来自西方从“西方马克思主义”到“新马克思主义”的思潮。这种思潮与社会民主思潮有很大的不同。许多中国人都误认为“西马”和社民党差不多，实际上这两者之间的差别非常大。“西马”就其产生的思想理路来说，它发源于已经与第二国际社会民主传统决裂后的第三国际内部的一支异端，以葛兰西、卢卡奇、科尔施等为代表，虽然与第三国际正统有异，但与社会民主传统却没有因此接近。葛兰西等人当初与俄国人的分歧主要是形而上的，即反对唯物主义，更强调文化自觉、阶级意识等类似“主观战斗精神”的东西。显而易见，这里潜藏着一些比俄国人更“左”的苗头，因此他们中一些人对中国毛泽东式的主观浪漫主义感兴趣，并不完全是对我国现实的隔膜，也有形而上的根源。这在欧美自由社会中作为一种批判的声音自有其价值，但这些资源再被国人传入中国后，它和斯大林体制之间的距离要近于它和社会民主主义之间的距离。他们的思想可以说是在斯大林体制和“西马”之间，而不是在斯大林体制和社会民主主义之间，当然更不是在社会民主主义和自由主义之间。这就是中国话语中的“新左派”。显然从这里我们可以看到一个基本点：中国的“新左”和西方的“新左”有很大的不同。可以简表如图1：

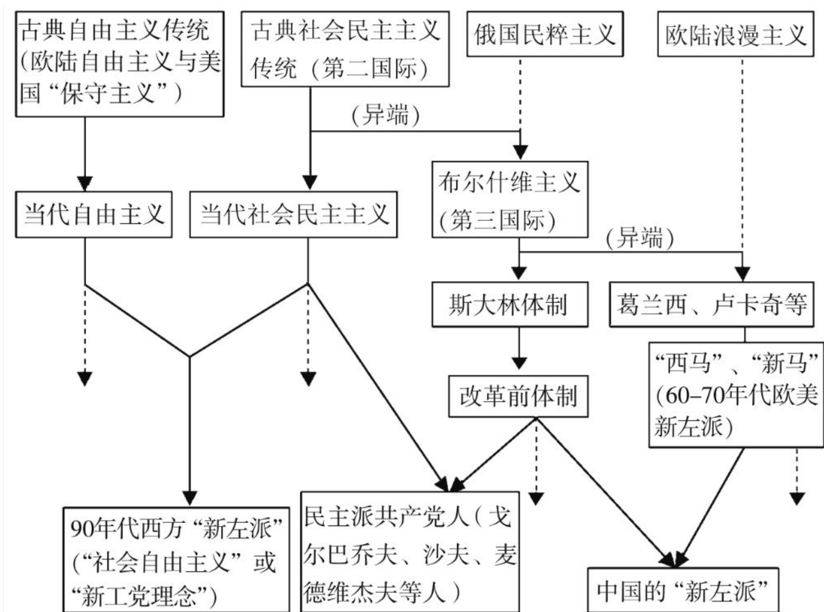


图1

就中国的情形看，这两种“新左派”都不是我们能接受的。我们显然和中国“新左”不同，与他们在种种事实上有不同的判断，对他们承继的两种资源也持否定的看法。另一方面，我们与西方的“新左”也有明显的不同点：西方的“新左”取一种既不同于古典社会民主主义，也不同于古典自由主义的立场。中国目前面临的问题与他们完全不同，中国现在不是自由放任太多，也不是福利国家太多，因此我们不是既不要自由放任又不要福利国家的问题，而是恰恰相反，既要更多的自由放任又要更多的福利国家。也就是说，在我们国家的现实生存环境中，不仅自由主义和社会民主主义有其基本的价值重合，而且古典自由主义和古典社会民主主义也有明显的价值重合。这可以由图2说明：

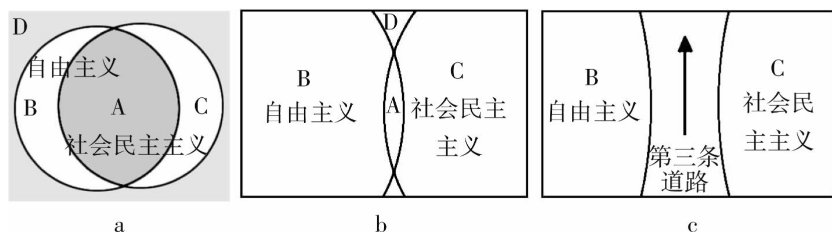


图2

图中a表示在自由秩序建立之前的时代，古典自由主义与古典社会民主主义有很大的价值重合面A，它们共同对付反自由主义反社会民主的价值D（民粹主义与专制主义），而B（自由主义赞同而社会民主主义反对的价值）与C（社会民主主义赞同而自由主义反对的价值）这两部分都很小。这里讲的价值重合面A主要就是公民权利、自由与程序正义。必须强调的是，这些价值是"自由主义与社会民主主义的共同底线"，而并不是什么两个主义"之间"的"第三"立场。最近《天涯》杂志发表了我的《田园诗与狂想曲》一书韩文版序，这篇文章原题就是：《自由主义与社会民主主义的共同底线》。但编辑部没有改动文章内容，却未经我同意把题目改为"我的第三条道路"。这是不合适的。借这个场合我要澄清这一点。

两个主义重合的那些基本价值决不等于两个主义之外或"之间"的"第三"立场，这应当说并不难理解。过去有句老话说：无产阶级与资产阶级都是要"反封建"的。这个表述当然有很多问题，但从逻辑上讲，两个阶级都"反封建"并不等于两个阶级都要走"第三条道路"，这却是显而易见的。现在发达国家没有"封建"可反了，于是他们分道扬镳，基本价值的相异部分凸显起来（不是说以前不相异，但并不凸显），于是有了"第一""第二"之分，于是有了两者之间或之外的"第三"。但这是他们的问题，不是我们的问题。"封建"这个概念很混乱，我不用它，但我们面临的主要是"前现代"问题，我们还得为那些西方从保守党到社会党都认同的基本价值而奋斗，我们的社会中哈耶克与马克思都拒绝的事情那么多，脱离了这个基本现实，什么主义还不是一句空话！

随着自由秩序的建立，A在缩小而B、C在扩大，同时作为两个"主义"之共同敌人的价值D也逐渐退出了历史舞台，从而形成了图中b所示的局面。到了图中c的场景，自由主义与社会民主主义完全分离，这时才可以说两者之间的"第三条道路"，即比自由主义"左"而比社会民主主义"右"的那种立场才有了发展余地。而我们现在的立场用语言表述就是，我们赞成自由主义和社会民主主义都认同的那些基本价值，而反对自由主义和社会民主主义都反对的那些价值。在中国的环境中，自由主义和社会民主主义存在着主要的重叠之处。我们就是站在这些重叠之处的人。这也是代表着人类文明发展方向的基本价值。而我们反对的是自由主义和社会民主主义都不赞成的那些东西，即图中的D。

至于图中B、C这两部分，我们认为目前对中国人来说还是假问题。比如说，C的一个主要内容就是工会，自由主义和社会民主主义争论的一个重点就是关于工会权利问题。在西方话语中，最典型的自由主义

者哈耶克认为威胁个人自由的危险之一来自工会（这里指的当然是民间工会，而不是官办工会），但实际上正如我们以前在东欧看到的：在一种与哈耶克所处环境完全不同的条件下，真正的工会力量的强大并不是对个人的威胁，恰恰相反，是对个人自由的一种促进。在这种情况下并不存在工会和自由个性之间的尖锐冲突。反过来讲，图中的B即自由主义支持而社会民主主义反对的东西，如美国那种充分竞争的规范化自由市场，在今日中国也是不存在的。他们认为自由竞争不限制就会危害“平等”，而在我们这里危害平等的根本是另外的东西。

这里要指出，强调自由主义与社会民主主义共同底线的优先地位，这与所谓历史决定论并无关系。如今有个有趣现象：一些“新左派”对马克思的反感似乎比他们所说的“右派”还大，他们在津津乐道于“文革”、“大跃进”的同时，张口闭口批判马克思的“西方中心论”；在津津乐道于“后学”“前沿”的同时，一提到马克思就是“科学主义”谬误、“历史决定论”与“机械进化论”的过错。有时他们甚至宁可从“保守主义”那里借用非理性、民族性等武器，而批评“右派”没有和马克思划清界限！

葛兰西以来的“西马”主流与以哈耶克为代表的保守主义无论其他方面如何对立，在批判马克思（尤其是晚年马克思与恩格斯）的理性主义倾向方面却存在着有趣的一致性。“西马”以浪漫主义、哈耶克以经验主义来抵制理性主义的僭妄，这或许反映“后现代”西方对启蒙理性的过分扩张之反感，已成为超越左、右的潮流。对此我们应当怎样看，这是一个问题。然而中国“新左派”的反马克思却没有这种后现代背景，他们的反感只在于马克思的历史规律论为肯定资本主义优于中世纪提供了理由。这种反感与其说在西方，不如说在今日的朝鲜更能找到共鸣：那里如今也在批判“马克思的机械唯物论见物不见人”，不如他们“以人为中心的”“主体思想”！

然而事实上，19世纪的人们，包括自由主义者与社会民主主义者，他们之敌视中世纪而向往公民社会，不仅是出于唯理主义，更是出于人道主义。这与“历史规律论”是否成立，其实并没有什么关系。简而言之，“交换”比“抢劫”要好，这是人道的常识，它完全不必以证明从“抢劫”发展到“交换”是“必然的客观规律”为前提。“交换”也许并不高尚，它不是“慈善”，然而一个抢劫横行的世道是决不会有兴旺的慈善事业的，因而禁止抢劫就成了交换者与慈善家的共同底线。这与他们相信不相信历史决定论毫无关系。没有底线伦理，高尚道德就不可能站得住脚，如果说这也叫决定论的话，那它也是一种形式逻辑意义上的决定论，而不是什么“历史决定论”。因此，真正的慈善家（不论他是“新”的还是“老”的）必然比交换者更激烈地反对抢劫；而如果一

个“慈善家”竟然认为“抢劫”比“交换”更可取，“交换”比“抢劫”更可恶，他当然会被怀疑为伪善，甚至被怀疑为劫匪的同谋。这与“否定的否定”无关，更不是可以“反对历史决定论”来辩解的。

三

总之，在中国存在的是图2中的A这种价值和在外面的D这种价值的对立。在这种状况下，我们完全可以坚持古典自由主义的立场。用诺齐克的话说：自由竞争的自由度是不应该受限制的，也就是说，我们假定“获取的正义”——一个人最初的财产是清白的，此后又坚持“转移的正义”：它后来的每次交易也都是自由公正的，既没有强制也没有欺诈，则这个人的财富就是积累到富可敌国的地步，也无可非议，但是这个过程只要有一个环节出毛病，诺齐克认为就可非议了。他坚持“正义”是个完整链条，只要有一个环节不正义（比方说最初的资本是抢来的），那么即使以后的交易都是正当清白的，都是自由交易，其结果也是非正义的，是不可接受的。他提出要以“矫正的正义”对此进行匡正。诺齐克这个观点出来以后，受到很多批评，其中既有来自自由主义以外的，也有来自自由主义内部的，比如罗尔斯就不同意他的这种看法。罗尔斯认为，即使最初的财产是清白的，以后的积累也是光明正大以正当行为获取的，但是积累太多了，国家还是要以二次分配来调节的。

这种争论，我认为并不是中国当前所需要关心的问题，因为中国现在最大的问题并不是最初财产来源清白而以正当手段积累发展到相当的水平需要限制的问题，中国现在存在的问题是，不少财产的最初来源就不清白，以后财产的积累也不是按照自由竞争的公正方式建立起来的，这是现在中国面临的很大的问题。在这个问题上，我们完全可以坚持诺齐克式的立场，我想就是罗尔斯在这里，他也不会持异议。罗尔斯与诺齐克之争在目前的中国还可以算作一个假问题。中国现在的贫富分化或社会矛盾，并不是完全公正致富的人与比较穷的那部分人的矛盾。在中国现实中大量存在着西方的左派和右派都不能赞成的一些东西。

当然，我们不能一概而论，不是说西方的左派和右派都不赞成的，我们就要表示异议，当然不是如此。中国是有些完全特殊的东西。比如，在婚姻与性方面，西方保守主义有一个基本立场，它是坚决反对堕胎的，左派则是坚持堕胎自由。但即使左派也只是认为可以堕胎，而不是认为必须堕胎，强制堕胎是连左派也反对的，右派就更不用提了。而中国存在的并不是有无堕胎自由的问题，而恰恰正是如何看待强制堕胎的问题。这个事例显然超越了西方左右派之争的范围。在另一方面，西方的左派在大力争取“同性恋”自由，而西方的右派是反对

同性恋自由的。但即使右派，也只是反对同性恋自由，决不会反对异性恋自由，左派就更不用说了。然而在中国不是同性恋自由的问题，就是异性恋自由也还有重重阻碍。大家知道，不久前引起争议的“新婚姻法”修订稿就有很强烈的呼声，要求在“新婚姻法”中加入“配偶权”的概念，就是类似于“通奸罪”这样的概念，等等。这又是超越了西方的左右派之争的范围。“激进”得连西方的左派也害怕的强制堕胎，“保守”得连西方右派也害怕的通奸罪，足以表明中国的特殊性。不是说我们要一概反对特殊，如我是坚决反对设立“通奸罪”的，但对强制性计划生育措施，在我国当前人口危机已经亮起红灯的情况下，就得考虑两害相权取其轻了。

但在多数情况下，我们还是要抵制那些自由主义与社会民主主义都不能容忍的东西。例如，西方左派主张“福利国家”，西方右派是反对的，左派主张扩大工会权利，右派是反对的。可是我们现在的福利保障水平之低不是权利大小问题，而是有无的问题。在这方面，不光是社会党的价值观不能接受，就是保守党的价值观也无法容忍。最近我国的一些学者到英国去访问，他们与保守党人士座谈。英国保守党人士对中国下岗工人的政策提出很大的批评。他们回来以后感慨地说，且不说工党怎么看我们的政策，就连保守党也觉得无法容忍。如今中央电视台天天对下岗工人播出“公益广告”，说是失业不要紧，“只不过从头再来”，甚至还有人写文章说工人应当“感谢下岗”！在发达国家，这样的话哪个资本家敢在传媒上讲？

然而下岗工人还算不错了，我国“农民工”与外来打工者处境更糟，他们不仅福利保障乃至生命保障（看看最近报载的深圳打工者工伤致残官司）比城里人差得多，而且也没有进入劳务市场的起码自由。近年来到处都在驱赶农民工，城里下岗的一多，就出现“腾笼换鸟”之风，大量打工者在自己祖国过着如同国外非法入境打黑工的无国籍苦力式的生活。对这种自由的缺乏，不要说发达国家的自由主义者批评，他们的社会党人也要反对的。农民是我国国民的主体，他们的社会保障之少不仅超过社会党人的想象，而且超过保守党人的想象；而另一方面，他们的就业自由之少不仅超过自由派的想象，而且超过社会民主派的想象，在这种问题面前，西方式的现代左右派之争还有什么意思？

另一方面，我们一些所谓“经济自由主义”者已严重突破诺齐克原则的底线，他们实际上认为“抢来本钱做买卖”也是无可厚非的。某些学者还把它上升为理论，成为一种直接与诺齐克正义相对立的观点，叫“交易先于权利”，它的实际含义是对于现在产权不明晰的资产是可以供有权人来任意交易的，也就是说把诺齐克的“获取的正义”给否定

了。在诺齐克那里“权利先于交易”，获取正义优先于转让的正义。首先要解决了产权的公正设定，然后才能谈得上自由交易。而如果产权是公共的，我作为一个掌权者，作为公共资产的看守者，我就任意拿这笔资产做交易，这从常识来说是不正当的，但却被很多人认为是正当的，这已经超出了诺齐克正义所许可。这是因为中国自由主义话语中一些问题涉及新制度经济学，尤其是“交易成本”理论在中国目前的使用问题。

反过来，中国的一些“新左派”却明确提出对“最初资本来源清楚，其后的交易也自由公正”的致富者也要实行限制与打击。别人不同意，他就质问你是否愿意堕落到诺齐克那样的地步！这真叫人啼笑皆非，难道他不知道在今日的中国，诺齐克的正义标准已经是高不可攀的了吗？

对于这样的人，你用诺齐克式的理论去批评他是无济于事的。因为他会说，我本来就讨厌诺齐克。反过来，对那些支持“抢来本钱做买卖”的人，你用福利国家理论（更不用说用马克思的理论）去批评他，也是无济于事的。因为他会说我本来就讨厌福利国家。所以对第一种人，你必须使用社会民主主义理论去批评他，而对第二种人，你必须用自由主义（而且是古典自由主义）批评他。这样的批评模式，或许在西方人看来有些奇怪，但却正是“中国问题意识”所要求的。

我们完全可以提出一种既不同于中国式的“新左派”也不同于西方式“新左派”的立场。也就是我们不仅要做到自由主义和社会民主主义这两种原则的互补，而且还可以做到古典自由主义和古典社会民主主义的互补。这是因为，不论社会民主主义、自由主义，它们最初都是作为西方国家在走出中世纪时，在争取个性解放、实现人的自由这样的大背景下产生的两种思潮。这两种思潮在早期基本上是平行发展的，而且它们在一个大方向上——反对共同体的束缚方面是完全相同的，也就是说，在走出中世纪时，在相当程度上它们的价值是重合的，重叠部分以外的部分较少，随着社会越来越向市民社会过渡，自由秩序的建立也就越来越成为现实，这两者的距离也就越拉越开，它们之间共同重叠之处就逐渐变小。到自由秩序完全建立以后，就产生了一种话语上的两极化；也就是否定自由秩序和肯定自由秩序已经成为一种逻辑上的紧张关系。最典型的就是哈耶克的“消极自由主义”与社会民主主义之间的冲突：哈耶克思想的主题是“自由秩序”虽有毛病，但它是人类可以建立的最好的秩序，我们现在所需要的是不要想入非非，不要做这些那些，否则我们就会失去“自由秩序”；社会民主主义者则认为“自由秩序”有很大的弊病，我们要解决它。

四

这两种提法在中国目前的语境中，很难说它触及了中国真实的问题，发展到“自由秩序”完全建立以后，这两股思潮就完全分流了，就出现了古典自由主义和古典社会民主主义之间的高度对峙。

现在的问题是，在西方经历了几十年社会主义的兴起和衰落以后，现在西方的自由主义和社会民主主义已经在趋同。相反，在中国目前的情况下，自由主义和社会民主主义话语倒弄得水火不容，这是一个奇怪的现象，以至于发展到中国的“新左派”批判的矛头不仅仅一般地指向自由主义，甚至也指向社会民主主义。一个最明显的标志是，中国“新左派”从1997年开始大量使用从西方引进的“社群主义”观点不是批评诺齐克，而是批判罗尔斯。这是具有中国特色的现象，中国这些所谓“左派”对罗尔斯比对诺齐克更不能容忍。

相反，中国一些所谓“经济自由主义”者，他们的批判对象，不是罗尔斯，不是社民党，而是诺齐克，亦即他们批得最厉害的是自由主义中最古典的部分，人为地把张力拉得更大。因此在中国的现实生活中制造了许多伪话语。一个具体的例子，就在产权改革这个问题上，现在中国出现了两种很奇怪的声音：一种声音是很多“新左派”学者主张实行所谓“民主治厂”，就是要限制产权明晰化的倾向，具体提出的模式是“鞍钢宪法”。他们认为“鞍钢宪法”中“两参一改三结合”就是“后福特主义”。有人说丰田公司、沃尔沃公司实行的就是中国的“鞍钢宪法”。这些人主张在产权已经明晰化的资产中，在私人物品领域中实行公共选择、公共参与。实际上在现实经济生活中，应该说“民主化”是人类发展的趋势，在发达国家，在民主权利意识、平等意识比较发达的国家，所有者在企业经营中征求非所有者或叫“利益有关者”的意见已成为一个普遍现象。但是最终决定权，作为市场经济本身的原则，应该是所有者或者所有者委托的人来负责。道理很简单，对财产负有责任的人才能对财产行使权利。这是个权、责、利相统一的问题。在历史上从来没有对财产不负责任的人干预、决定财产的经营能取得好效果的例证，这不仅是在市场经济条件下，即使在计划经济条件下也是如此。我们“文革”中“鞍钢宪法”式的企业状况，就比苏联一长制下“马钢宪法”式企业状况要糟得多。

但是与这种对私人领域实行公共选择的要求并存，我国又存在着很多对公共物品领域实行有权者“自由交易”的呼声。有些人不是主张在企业经营中实行“一长制”，而是主张在产权改革过程中，也就是在把公共资产变成个人所有的这个过程中，也要实行“一长制”，即把“一长制”原则从经营管理泛化到产权明晰化过程中。这是任何西方国家的自由主义者都不会提出的一个概念。这个概念就等于说，现在掌握在手中的公共资产，我想给谁就给谁。这个原则一旦成立，其结果是非

常可怕的。

但是现在的确在中国产权改革中存在这两种意见：一种认为产权改革中应该实行“一长制”，应该由一个绝对权威想给谁就给谁。据说，这样做的好处是“交易成本”最低。而另一种意见认为，产权早已明晰的那些资产，应该是大家说了算，本来就是私人所有的那部分财产，要由一些不相干的人去插一脚。以“鞍钢宪法”为旗号主张“民主治厂”的人，以及以“交易成本”最小化为旗号主张在产权变革中实行“一长制”的人，目前在中国大有人在。但是恰恰就是主张产权改革要民主、管理改革要集中的这种呼声在中国是最弱的，即主张在私人物品领域自由交易，在公共物品领域民主选择的观点最不成气候。其实，一方面在企业经营中尊重所有者的权利，另一方面在产权明晰化的过程中要实行公共决策、公共选择。这道理并没有什么深奥的，原来的财产是公共的，现在的产权改革就应该是公共事务，而不是个人决策。已经明晰了，你就既可以自己经营也可以委托代理，你可以征求“利益相关者”的意见，但决定权还在所有者个人。但如今这两个常识都受到强烈的挑战，这是中国目前很奇怪的现象，一方面是打着“经济自由主义”旗号否定诺齐克正义的寡头，另一方面是打着“左派”旗号对罗尔斯原则的否定，一方面对产权改革中的民主有很大的阻力，另一方面也有对正常市场秩序中的所有者权利的忽视。

这些问题都是中国需要解决的问题，如果不能解决这些问题，产权改革就不能正常进行，另外改革以后的市场经济也不能正常运营。

五

现在对我有各种各样的评价，有人说我是“民粹主义者”，有人说我是“社会民主主义者”，还有人说我是“自由主义左翼”，等等。这些说法都不能成立。诺齐克不能说是“自由主义左翼”吧，而我的很多立场就来自诺齐克。我既不是“自由主义左翼”，也不是“社会主义右翼”，我坚持的很多立场，不仅不是来自布莱尔，甚至也不是来自社会党国际，我可以说有相当部分来自马克思。有人就会问，马克思怎么会和诺齐克调和呢？其实这里有一个最简单的道理。在许多人看来，马克思无疑是落伍了，他讲的是19世纪的事情，但是19世纪的马克思面对的还是相当专制的体制，而不是完整的自由秩序，我们知道，《共产党宣言》出版的那个年代，尤其是在1848年以前的欧洲，多数国家在政治上还是一个专制社会，在经济上也没有自由到如今的程度。作为这样一个社会的反对派，在马克思、恩格斯体系中具有强烈的民主诉求，不仅有民主诉求，甚至也有自由个性的诉求，就在俄国革命前的社民党人中，比如普列汉诺夫等人也有强烈的自由经济诉求。在这方面，可被我们所认同的东西很多。恰恰相反，现在欧美的“新左派”的

理论模式相当现代化，现代化到许多人都不知所云的地步，不但我们感到费解，就连他们自己也有点“难得糊涂”。因此前两年《社会文本》这一美国“新左派”最重要的杂志闹出大笑话。有个人为了捉弄这些人，胡诌了一篇4万字的长文，本来就是一个恶作剧，却被《社会文本》当作里程碑式文献一样高度评价，结果作者一亮底牌，搞得他们尴尬之极。然而虽然他们的理论高度“现代化”了，但实际上在一些基本概念方面，还不如马克思、恩格斯开明。因为他们现在面对的西方体制不管是民主政治还是市场经济都已经高度规范化了。他们作为这样一种体制的反对派提供给我们的东西，我觉得还不如马克思时代的社会民主主义者，因为马克思时代的社民党人面对的问题和我们现在还比较相近，反而是当代西方“新左派”面临的问题意识和我们有很大的不同。

这就产生这样一种情况：我常用马克思的观点反驳“新左派”，用古典自由主义的观点反驳权贵资本主义者。有人认为这如何能统一呢？我认为这完全可以统一。我举一个历史上的案例。1905年以前的俄国，它的经济，尤其是农业实行农村公社制度，实行土地公有，劳动组合，在政治上实行专制。这时的俄国思想界出现了四种思潮，一种是持当局立场的正统专制主义，即乌瓦洛夫称之为俄国民族性的三原则：东正教、专制主义和民族主义；第二种是下层的代表反近代化的民粹派，他们认为俄国土生土长的村社是好得了不得的东西，沙皇政府的一切弊端就在于他们引进了西方自由主义瘟疫，本来沙皇政府只发扬民族传统时，就是好沙皇，不幸的是他们引进了许多西方的歪门邪道（这就像中国一些人认为我们的政府需要批评之处，在于他们引进了西方的殖民话语）。俄国思想界的另外两种思潮是从民粹派中决裂出来的以普列汉诺夫为代表的社会民主思潮，和以米留科夫为代表的古典自由主义思潮。1905年以前，俄国的自由派和社会民主派形成了一种反对民粹派和专制主义的联盟，最明显的标志就是1900年前后这两派人合作编的许多书，如《俄国经济发展状况的资料》等等。参与者包括司徒鲁威、约诺夫、列宁、普列汉诺夫，他们明确讲，这是双方的“文字联盟”。这个“文字联盟”就是针对俄国的民粹主义者和专制主义者的。

这时俄国社民党人的话语在自由主义的基本价值上和自由派没有很大的区别。比如在经济上，社民党1886年纲领没有对土地私有制提出任何批评，它只提出一项要求，要求给予俄国农民退出公社的自由，在他们与民粹派进行论战时，普列汉诺夫有一句名言：俄国人现在已分裂成两个阶级，这就是剥削者的公社和被剥削的个人。普列汉诺夫认为当时俄国的矛盾，是共同体与自由个性发展之间的矛盾。在政治方面，从车尔尼雪夫斯基以来，俄国一直有批判西方自由的强烈传统，

其理由是这种“抽象权利”不能解决贫富分化的问题，而穷人没有钱就很难行使权利。车尔尼雪夫斯基一句名言说：言论自由有什么用，贫穷的人上不起学，不能看报纸，言论自由就和他没有多大关系，因此西方人所宣扬的，无非是有一个用金碗吃饭的自由，但穷人无钱买金碗，因此这个自由是没有用的。“这是一个可以用一个银卢布甚至更贱的价格来出卖的、没有价值的权利。”对这种言论，包括列宁在内的社会民主主义者给予了猛烈的批评。列宁曾大骂那种“反对政治自由（据说这只能使政权落到资产阶级手里）的彻头彻尾的民粹派思想”。普列汉诺夫更明确地讲：“‘自由主义者所忙于争取’的‘抽象权利’正是当今俄国人民最需要的”，而俄国式的所谓“村社平等”才真正是骗人的东西。

那么自由派和社会民主派这两者之间的区别在何处呢？如果完全一样，就构不成两个不同的派别。区别在于：第一，社会民主派在体制演变过程中，更多地强调下层的利益。比如大家都主张要瓦解公社，实行自由农民和自由地产制度。但社会民主主义者主张把权贵们化公为私的那部分土地无偿追回——即“收回割地”。自由主义者比较缓和，他们认为应采取赎买的方式，但是这个赎买和“收回割地”也差不多，首先不是自由讲价，而是由国家定价；其次赎金不是由农民付，而是由国家付，国家用很低的价格从地主那里把割地（不是传统的私有土地，而是1861年改革后权贵霸占的公社土地）拿过来，然后无偿地分给农民。亦即在“公平分家然后自由竞争”这一点上，自由主义和社会民主主义没有区别，但在实现这一点的手段上，后者更为激进。第二，在自由秩序实现以后，自由主义认为就算尽善尽美了，社会民主主义认为做到这一点后，他们还要搞社会主义。当然这是后话。这就是两者的区别所在。

这一时期，也就是俄国自由主义和社会民主主义形成联盟的时期，俄国的历史发展应当说是正常的。这个发展和旧制度的冲突到了最尖锐的时期就出现了1905年革命。1905年“事件”按布尔什维克的说法是他们领导的革命，现在历史资料证明，当时基本上是以自由派为主体的立宪运动。它的主导力量是杜马中的自由派，用当时列宁的话说，俄国出现了“最革命”的杜马和“最反动”的政府之间的冲突。这时杜马是由立宪民主党领导的，它在经济上要搞自由小农经济，政治上要搞宪政民主。在这一点上，俄国社民党和自由派差别不大，只不过社民党更强硬些。1905年“革命”被沙皇镇压下去了。在镇压过程中把沙皇政府中的开明派——维特踢了出去，换上了斯托雷平。

斯托雷平上台以后，把社民党和自由派都一耙打下去，当初人们认为，俄国会出现全面大倒退时期，出乎人们意料的是，斯托雷平时代

在政治上是专制的反动时期，在经济上却发起了“最激进”、“最勇敢”、“毫不妥协”的改革。他用政府权力，用充分满足权贵的办法来对农村公社进行了大规模的解散。实际上就是家长（联合“长子”）独霸家财，把子弟们一脚踢出去，用这种办法来瓦解大家庭。结果就使俄国的文化氛围发生了很大变化。自由主义和社会民主主义同时走向没落：一方面许多自由主义者基于对市场经济的认同，发展为对过渡到市场经济的不公正做法的认同。最典型的就是《路标》文集的出版，该文集对1905年以前的自由主义进行了反省，认为此前的自由主义太激进，老是过激的要求自由，实际上最可怕的不是政府而是人民。“我们是什么人？我们决不敢幻想与人民结合，我们应该感谢政府用刺刀和监狱使我们免遭疯狂人民的迫害。”文集作者之一格尔申宗这样说，在这个基础上，自由主义已经从原来的立场退到了寡头权贵的立场上。

另一方面，当时的社民党人到1905年以后，由于斯托雷平不公正改革激起的反改革思潮，形成了民粹主义的大复兴。在“回到村社去”的下层运动中，社会民主主义发生了最重要的分化；一部分社民党“超民粹主义化”。最典型的代表是列宁，列宁基本上把1905年以前的社会民主主义来了个大颠倒。1905年以前，列宁认为村社民主是最虚伪的，西方民主才是真正的民主，后来他又讲西方民主一钱不值，是“清谈馆”，而民粹派的那一套公社主张才是“民主革命的最高形式”；1905年以前列宁认为俄国最大的灾难是农村公社，1908年却不断地强调对公社的破坏是俄国最大的灾难。十月革命的“土地纲领”是拿社会革命党的，而当时他们对社会革命党的批评，说他们“背叛了”自己的纲领，俄国社民党的这一派走到了比社会革命党还要社会革命党的地步。

六

这样一来，就使俄国出现了“反公正的伪竞争刺激起了反竞争的伪公正”的现象，由权贵资本主义刺激出了“人民专制”。这场“人民专制”带来的后果到了90年代以后，俄国又一次面临着从“人民专制”返回市场经济的道路。从这里我们感觉到，中国目前自由主义和社会民主主义之间的矛盾是虚假的。但是，真正的矛盾是在两个方面：一是中国的自由主义应和“寡头主义”划清界限，二是中国的社会民主主义应该和民粹主义划清界限。

我的一个提法是：“不患寡而患不公，不患不均而患不自由。”针对寡头主义的辩护者，我们要提出“不患寡而患不公”的原则；针对民粹主义，我们要提出“不患不均而患不自由”的原则；针对寡头主义，我们提出的是“产权改革”要民主的原则；对于民粹主义，我们提出的是“管

理改革”要集中的原则。

寡头主义反对乌托邦却不反对强制（化公为私的强制），而我们强调旧体制的弊病不在于乌托邦，而在于强制。因此告别旧体制不是告别乌托邦，而是告别强制。反之，民粹主义反对市场，但也不反对强制（化私为公的强制），而我们认为现在的弊病，并不在于市场，仍然在于强制，因此现在不是要限制市场，而是要告别强制。在如今的改革中为市场辩护，和在评价过去的体制时为乌托邦辩护，都有一个中心观点，就是反对强制，也就是维护自由。

反对强制的自由，是关于自由的低调理解。社会民主主义对自由的理解不限于这个低调，但仍是以这个低调为基础的。社会民主主义承认自由不仅仅是反对滥用强制，但首先是反对滥用强制。针对寡头主义，我们要反对强制性的化公为私，反对“权贵私有化”，而针对民粹主义，我们要反对强制化私为公，反驳“人民公社就是经济民主”的说法。

针对寡头主义，我们要反对不公正的伪竞争，而针对民粹主义，我们要反对反竞争的伪公正；针对寡头主义，我们要坚持起点平等，过程公正，而针对民粹主义，我们要对“结果平等，主人恩赐的公正”持坚决反对态度；针对寡头主义，我们要反对以“交易优先”为由，否定诺齐克正义原则，而针对民粹主义，我们要对以“社群主义”来否定罗尔斯正义的做法说“不”。

总之，第一，我们反对原始积累、用强权进行的积累；第二，我们要维护正常的市场经济中竞争。应当指出：由于中国现实中存在的这些真问题，因此，不管是社会民主主义理论，还是自由理论，都面临着挑战，中国人要有自己的理论解决自己的问题。

一言以蔽之，中国面临着世界上所有的国家都没有先例的过程。第一，中国并不是在传统私有制国家的基础上，而是在公共资产为主的基础上进入市场经济的，因此对政府的要求和传统私有制国家不同。传统私有制下国家搞市场经济，从自由主义的角度来说，对政府的要求就是一个有限政府。所谓有限政府就是不要多管闲事的政府，大量的事情由市场解决，政府只限于维护市场，只限于当竞争场上的守夜者，至于这个政府是不是民选的，这与市场经济发展没有直接的关系。有人认为民选的政府就是有限的政府，实际上并不是这样的，民选的政府也可能什么都管，世袭的政府也可能无为而治。这两种情况我们在历史上都见到过。对传统私有制基础上搞市场经济的国家来说，只需要解决一个问题，就是建立市场竞争机制的规则，再无须解决其他问题。

中国则不同，由于她是在公共资产高存量基础上通过产权改革进入市场经济的，因此除了要建立市场竞争的秩序外，更重要的是面临产权或交易权初始配置的问题。这就意味着中国这样的国家面临着“卖方缺位”的问题，就是说以公共名义持有的资产要进行一场交易，而这场交易不是由所有者来进行交易，因为所有者是公众，并不是有权的人，有权的人只是公共资产的“看守者”。严格地说，他们没有交易资格，因为他们不是所有者，但是由于技术的原因，所有者——公众不能直接参与交易，这样就产生了代理交易的需要。在这样的改革中，人们就不能仅仅要求政府是个少管闲事的政府，而且还要求政府与公众之间建立一种严格的委托代理交易机制。第一，做这种交易，政府要取得公众的授权；第二，政府要接受公众的监督。只有在这两个条件下进行的产权改革，才是公正的改革，否则就容易沦为看守者监守自盗。这种公众选择代理、监督交易的机制，实际上就是政治民主制。在这种条件下，自由主义立场与社会民主主义立场就更易于取得一致。在传统私有制国家，自由主义也许比较强调市场竞争的自由，而对政治民主的兴趣相对较小。相反，社会民主主义在那里要强调起点平等就有个“劫富济贫”的问题。传统私有制国家，在漫长的积累过程中，起点已经不平等，要从头开始就要搞革命，人为地恢复一个“平等的起点”，在这个基础上才能实现社民党的“平等理念”，这一点自由主义就不会答应。

然而在“看守者交易”的条件下就不同了，前计划经济国家，私人产权是从无到有产生的，并不存在着一个以“劫富济贫”来实现“起点平等”这样的前提，它只需要防止“抢来本钱做买卖”就可以做到起点平等。这样，社会民主主义者就天然地更易于承认竞争自由、个 人权利。反过来讲，在这种条件下没有选择代理，监督交易就不可能有诺齐克正义，这样，自由主义者就天然地更易于承认民主与起点平等原则。总之，这样的条件下，自由主义与社会民主主义应当比传统私有制国家更易取得一致。而它们与民粹主义、寡头主义的斗争才是转轨过程中最大的真问题。

七　答问

问：你对诺齐克的正义观评价很高，可是这种正义标准实际上也是乌托邦，是没法实现的。你怎么看？我觉得罗尔斯的原则更可行些。

答：现在美国社会对黑人的照顾很多，表面上看是不符合自由竞争的原则的，但诺齐克认为这可以接受，为什么可以呢？就是因为美国原

来对黑人不公正，所以他们现在给黑人以补偿，这是一种“矫正的正义”。但是严格地说，在私有制国家，进行这种“矫正的正义”是有账不好算的问题，你讲的乌托邦主要就指此而言。可是在中国这类前计划经济国家，应该说相对而言账是比较好算的，因为这些国家的私有化也不过就是这么几年，人们明明白白地看着这一过程。怎么能说没法“矫正”呢？当然，我不赞成发动一场清算运动，但是在法治规则下就事论事，一些账也不是不能算。我认为对于黑钱毫无疑问是应该全部收回的，因为任何政府都应当反腐倡廉。关键的问题是对于那些已经洗白了的黑钱该怎么办？对这部分钱要采取回归的办法就会有很大的操作困难。但是仍然可以用二次分配的办法来加以“矫正”。这就是我主张在改革时期要实行低调社会民主的基本原因。我主张的低调社会民主，和社会民主主义者主张的社会民主有一个出发点不同：社会民主党（尤其是它的正统）这样做是把它当作高于自由竞争的一种理想来追求的。它们认为自由竞争不太好，要搞福利国家。它们的理念是逐渐地越来越福利化。而我认为自由竞争没有什么不好，但是一开始它们的起点不公正，所以我们现在要进行事后矫正。这个矫正随着补偿的到位，原则上越来越淡化，而不是（像那些追求结果平等的人主张的那样）越来越强化。因此它的基点是扎在自由主义上，但它的行为是一种社会民主主义的行为。

罗尔斯讲的分配正义和我讲的低调社会民主，在操作上差不多，但有一个逻辑原点不同，罗尔斯对个人自由是持保留态度的，他认为在第一公正原则基础上可以承认个人自由，但在第二公正原则的基础上就要限制个人自由。我认为个人自由需要不需要限制，这在中国目前的话语中是一个不太重要的问题。我不是反对罗尔斯，但现在的问题并不是诺齐克正义太多，我提出的低调社会民主，实际上是主张“矫正正义”，并不是要限制个人自由。

问：从社会民主主义观点出发，难道不会认为自由竞争的公正是虚伪的吗？

答：马克思早就讲过，资本主义的市场经济是以形式的公正掩盖实质的不公正。但即使如此，社会民主主义者从来认为形式上的公正还是比形式上也不公正好得多。马克思讲的实质上的公正是否可行，这是

另外一个问题，可以放在以后再说，但是至少我们现在要为形式上的公正努力奋斗。而且事实上，马克思以及以马克思为代表的社会民主主义这股潮流长期以来也是在为这个目标奋斗。最典型的标志就是俄国社会民主主义者为自由经济进行的斗争，当然这是在斯托雷平改革以前。

问：自由主义与社会民主主义的公正观念和启蒙思想是什么关系？

答：就马克思主义而言，它本来的基本原则也是从启蒙运动中派生出来的。在这里我要讲一点自己的看法，现在人们有一种普遍的观念，从保守主义批判激进主义的立场出发，往往给激进主义画一条线，比如斯大林——列宁——马克思——卢梭。这个划法是比较成问题的。严格说来，启蒙运动自从伏尔泰和卢梭的分歧，就是理性法庭和情感法庭的分歧产生以来，应该说马克思更多地（通过黑格尔）继承了伏尔泰这一支，而不是卢梭这一支。而从卢梭这一支传下来的是什么呢？是俄国民粹主义。但是我们往往对此不做分析，一锅煮地认为，马克思继承的是卢梭。这里面有较大的误区，这是“西马”对左派的一套解释谱系带来的误解。

西方的左派思潮至少有两条线：一条是启蒙运动以伏尔泰为代表的理性倾向，从它那里延伸到黑格尔——马克思——第二国际的正统社会民主主义（俄国的代表是普列汉诺夫和孟什维克）——现代社会党，另外一支由卢梭思想——雅各宾派——俄国十二月党人——俄国民粹派——列宁。列宁主义的形成过程是对社会民主主义传统的一个叛逆过程，后来俄国党的改名不是偶然的。原来叫俄国社会民主党（布），后来就不叫社民党，而且把社会民主主义叫社会法西斯主义，把社会民主主义当作最危险的敌人。列宁主义就和社会民主派划了一道界限，而承接了许多来自民粹派的资源。比如说，它的土地纲领来自社会革命党，它的建党组织原则来自民意党，它的国家社会主义，“由米尔到康姆尼”，人民专制与精英党理论也与其说像第二国际，不如说更像民意党。布尔什维克的建党原则可以说是和第一国际、第二国际完全不同的一种类型，而且它和左右没有太大关系。第二国际中的许多极左派如卢森堡等人思想上虽左，组织上都认同孟什维克原则而反对列宁的主张。后来“托派”在政治理念上很左，但组织

原则还有很多社民党的遗风。

插话：的确，列宁的组织原则距离第一、第二国际很远，你觉得哪一种更好些？

答：作为理念来说，当然第一、第二国际的社会民主主义的那种传统组织原则更好，这才是公民社会政党组织的原则。民意党严格地说，不是政党，它是以效忠、铁的纪律、禁止争论为纽带的，这种东西是我们传统时代会党的东西，不是政党。但当时俄国政党处在非法时期，在非法时期从可行性来说，采取会党组织原则还是可以理解的，关键在于，后来布尔什维克党合法了，掌了权仍然沿袭乃至强化会党作风和组织原则，就大成问题。这一点有个形成过程。托派在这方面是个另类。近来我对托派有个评价：托派的政治理念、经济理念都很左，但它的组织理念确实更多地带有第二国际色彩。之所以托洛茨基到1917年4月才加入布尔什维克，也就是不能接受这一点，其他理念他早就可以接受，就是对民意党的那套铁的纪律、下级服从上级等观点无法接受，当然他最后还是半真半假地接受下来。（笑）

我认为我们不能接受“西马”划定的谱系，“西马”最大的弊病是它对青年马克思完全肯定而对晚年马克思和恩格斯持彻底否定态度。大家知道，“西马”有一个传统理念：回到青年马克思去！他们认为到了晚年，马恩理性主义越来越强，人文主义越来越淡（在反对“理性自负”这一点上，“西马”与哈耶克倒有十分相似之处）。斯大林主义之所以出现就是继承了晚年马恩的传统，继承了科学主义的传统。其实从学术史上他们恰恰说错了，早年马克思倒是有比较多的民粹主义倾向，到了晚年，马克思乃至恩格斯其实是社会民主主义倾向浓了。后来的考茨基、希法亭应该说是比较正统的恩格斯的思想，其中包括从革命党转为议会党这个整个过程在恩格斯还在世时就已经完成了的。他们的俄国学生普列汉诺夫、孟什维克都继承了这一点，而布尔什维克后来抛弃了这一点。

插话：这说明就是以俄国的具体情况，布尔什维克也不需要走上那个

过程，否则就会成为比较健全的党。

答：自由秩序并不是自由主义一枝独大的秩序，现在所有西方自由秩序都是建立在自由主义和社会民主主义二元的一个张力基础上。如果俄国社会民主党真能按社会民主走下去，它会对现代化起到好的作用。遗憾的是他们中一些人后来放弃了这套东西，并且斩尽杀绝了 不愿放弃者。但我要强调的是，关于这一点，我们不能只在左派方面找原因，俄国社民党之所以后来会发生民粹主义化、超民粹主义化的过程，这和斯托雷平改革有很大关系。正是斯托雷平以一种不公正“分家”的方式刺激起了整个社会强大的民粹主义思潮，才断送了俄国自由主义的前程，并促成了俄国社民党中民粹势力的崛起。在这个问题上，自由主义和社会民主主义都应该有清醒的认识。

问：有一种说法，政治学说理论解决了三个问题，第一向威胁挑战，第二向贫困挑战，第三向强制挑战。你讲的是前后两个，但我们目前的问题是贫困问题，你讲得很不搭配，很生硬，能不能用我们中国自己的话语解决我们的贫困问题？

答：我认为恰恰在这一点上我坚持了自己的话语，因为按照你讲的，反对强制和反对贫困是两种东西，这可能在西方是这样，而中国恰恰这两者是统一的。在中国正是因为强制太多造成了贫困。因此中国走出强制体制的过程也是一个摆脱贫困的过程。就是到了今天，不能简单说中国的贫困是强制造成的，但是如今中国的贫富分化很厉害，主要的部分也是强制造成的。就像我刚才讲的“抢来本钱做买卖”这样一种原始积累过程造成的。因此，如果说西方话语中反对强制和反对贫困是两个问题，恰恰在中国话语中这两个问题是一个问题。

问：对告别乌托邦，我觉得是不是要有一个界定，不要只有一种乌托邦，可以有各种各样的乌托邦，在同一个乌托邦里就会压制多元化，

就会有强制了。另外，乌托邦拿到实际中的可操作性有多大？罗尔斯的二次分配倒是可以操作的。你对“社群主义”的批评也有失公允，它并不否认“消极自由”，它的核心说到底是不受任何约束的个人。诺齐克的东西看起来很漂亮，实际上没法操作。

答：就理念来说，他们的确是不同的，但诺齐克也讲他的矫正正义可能是要采取事后补偿的办法。一个理念变为实际操作，都意味着一个博弈过程，博弈过程就是各种利益的均衡。任何主义都是一种理念，能够补偿到哪一步，现在不知道，不能说绝对能或不能。这个问题只能留待历史。我们能做到的是，我们要确立这一理念：对不正义是应该矫正的。其次你讲的诺齐克这个原理是不是太过分的问题。道理很简单，我们把诺齐克正义作为一个道德的底线，有人高尚我们并不反对，个个当雷锋，这个社会自然很好，但是有人不当雷锋你也不能强制。我们有一条底线，你不能违反诺齐克的、实际上也是人们凭常识都能认同的那些最基本的正义标准。我多次说，世界上只有命令经济国家禁止私有制，从来没有市场国家禁止公有制。美国就从来没有禁止公有制，不仅没有，发达国家实际上是鼓励志愿者公有社团的。近来研究“第三部门”的人都知道，发达国家包括美国政府都对民间公益社团给予很大的财政、立法支持，其力度是我们根本没法比的。他们唯一不能做的就是：强制搞“公有”或强制侵犯“私有”。你愿意搞公社那很好，从欧文的新协和村直到现代的人民圣殿教，后者就是一个大公社，它之所以被取缔，是因为它强制了，杀人了，侵犯人权了，并不是因为它搞了公社了。

公德这个东西到底和低调伦理有什么矛盾呢？我认为不矛盾，在低调伦理的基础上你愿意发扬风格是最好的事情，也只有在低调伦理的基础上人们才真正能发扬风格。只有我明确了我的是我的，你的是你的，我才能用我的来进行贡献，否则就变成了慷他人之慨，就变成虚伪的了。道理很简单，到底谁的是谁的都不知道，大家拿，这个东西就算高尚吗？当然不是，哪怕我们要提倡社会主义道德都好，首先要从诺齐克低调伦理做起。我们要反对巧取豪夺的人，说得简单一点，首先我们要禁止抢劫，要承认买卖，如在买卖之外，还有慈善那最好不过，但没有也不能强制。

问：今天讲的实际上落脚点是中国问题，我想从研究方法上做个交流。研究中国首先要对问题进行梳理，然后选择一个定义系统，才能对这个系统模式进行参照各种应有的理论。

我发现了学理背后的利益之争。慈禧派五大臣出洋，他们回来后在密折里讲，立宪制利国利民，但不利于封疆大吏、巡抚等等。本世纪初以来的改革说明，不是说哪一种学理好不好的问题，而是利益分配权怎么扯平的问题。如果说你觉得这种学说很好，它在中国目前状况下有多大的可行性？

答：作为知识分子，我们只能说我们的，至于当权者怎么看就是另外一回事（袁伟时插话：君子动口不动手）。

问：你主张的公正是不是站在中间阶层立场上的？你认为改革需要培养中间阶层吗？

答：我始终觉得“中间阶层”这个概念有些问题，因为中间阶层把它作为一个过程的终极状态，并不是人为地就能培养出来的。它本来就是长期市场经济发展造成的自然结果。现在与其说要培养中间阶层，不如说要给竞争安排一个公正的秩序。这个更简单。“中间阶层”可以有各种各样的理解。也许有人认为“劫富济贫”就是培养中间阶层的好方法，把富人剥夺救济穷人，大家都中间阶层了。大概在西方的市场经济发展过程中的确形成了这样一个阶层，但这不是人为培养起来的。

问：为什么不反对乌托邦？

答：这个道理很简单，讲一句通俗的话，就是拿破仑常说的：不想当元帅的士兵不是好士兵。中国古人也说：取法乎上仅得其中，取法乎中，风斯下矣。不愿意追求尽善尽美的人，也许他就永远也追求不到较善较美。但是需要强调的是，乌托邦不能成为强制的理由。你为了乌托邦的理想，你自己去献身，我钦佩你，但你不能强迫别人。但要补充一点：不仅乌托邦不能成为强制的理由，现实主义也不能成为强制的理由。我不能以共产主义这样美好的理想去强制你，也不能以要发财为理由去强制你。强制是万恶之渊。乌托邦本身只是一种美好（当然，对某一特定的乌托邦来讲，它是否美好也可以见仁见智）愿望。这里引出一个原则：个人权利应该尊重，不能以乌托邦为理由而否定个人权利。但这两者并不排斥，因为每个人都可以成为乌托邦主义者，你愿意成为，别人不会反对你。所谓反对强制也包括不能强制别人放弃乌托邦。我写了一篇文章，“两个托马斯”，托马斯·莫尔和托马斯·托克威马达，就是谈强制与乌托邦的关系。

问：过分强调个人权利不会降低道德水平吗？

答：不存在这样的问题。比如说美国非常尊重个人产权，在产权保护上走得很极端，但是它同时也流行基督教，大家也崇敬基督的献身精神。西方人并没有因为保护产权大家就去崇尚犹大，为了30块银币无所不用其极。道德和权利始终是两条杠，这两条杠必须分离，只有分离，后者才能给前者提供底线的保障，而前者才能正常发展。道德与权利混为一谈，结果只能是既无权利，也无道德。我写过一篇短文叫《监狱寓言与其他》，讲的就是这个问题。

问：你的这个说法似乎是要化解经济学上所谓“经济人”与“社会人”之争。经济人是就权利而言，社会人是就道德而言，“经济人”假设的依据并不是“人只能是自私的”，而是“任何人都不能保证不自私”，是不是这样呢？但根据经济人假设，原始积累是不是就不可避免了呢？

答：所以才需要有各种各样的规则，经济人和兽性人不同，丛林道德是可以任其所为的，市场经济从底线出发假定人们是追求最大利益的，但正因为这样，才要制定规则，使人们追利行为得到规范，最终达到一个比较好的状况。如果像你讲的，既然人家是追利的，那就放任大家为所欲为，那不是市场经济，而是丛林状况了。这显然是两回事。你讲的马克思对“原始积累”的评论，我已在一篇文章中谈过，马克思有一个明显的逻辑悖论，他一方面严格地把原始积累和资本主义积累划分了一条很清楚的界限，明确讲：“在资本主义积累以前，存在着一种预先积累”，但后来他又说，资本来到世间充满血腥。后人理解为资本主义来到世间充满血腥。马克思其实并没有这样明说，但就语气而言的确有这个意思。这方面他的确有矛盾。这可能是他行文时的激情所致。（笑）

诺齐克、罗尔斯都强调“公正非善”，公正说穿了也不是什么道德。比如我和你做买卖，做得很公平，双方承认就够了，这并不等于说我施舍给你，它和“善”不同，但它是个底线，公正就是说你不要为非作歹。它为提高道德奠定了基础，只有在这个基础上道德才能提高。

（本文由中山大学演讲稿整理而成）

“第三条道路”，还是共同的底线？

——读吉登斯著《第三条道路》

一　“粉红色欧洲”引起的思考

冷战后时代，由于受苏东式社会主义名声扫地的连累，也由于影响更为深远的后工业时代发达国家社会结构与文化氛围的变迁、蓝领阶层的萎缩、传统工人运动的退潮、左派原有社会基础的缩小等原因，西方社会民主主义运动一度出现严重危机。各国社会党（社民党、工党）、工会和左翼思想界在反思中进行了思想与价值取向、纲领及策略上的全面调整。社会党国际中“社会自由主义”思潮的兴起、德国的“民主社会主义还是社会民主主义”之争和“红绿联盟”、英国的“新工党理念”、所谓“既非自由放任又非福利国家”的“荷兰模式”的出现、波

兰的“社会民主主义还是人道的资本主义”之争和社民党解散重建为民主左联党、匈牙利和克罗地亚的“社会—自由执政联盟”，等等，都反映了这种新潮流。经过几年调整后，社会民主主义政党或曰左派政党又在全欧洲范围内崛起，无论西欧还是转轨过程中的中东欧，“左派”或“中左”政府又纷纷出现。

“粉红色”欧洲给全球思想界、包括中国思想界造成巨大影响，人们要问：它意味着资本主义最后胜利的“历史终结论”宣告破产、新的“左派复兴”已经到来，还是意味着“左派”已经继失去它的社会基础之后又失去了它的价值基础，沦为一场竞选技巧的展示或“专业化竞选运动”，“这场运动利用了美国人开发的传媒技术，成为一种传媒导向型政治”，这种“设计师社会主义”更看重“个人形象、 象征舞台、声音感染力和视觉效果”，而不在乎“争论中的问题、论证方式、施政纲领及竞选承诺”？在我们这里，一些不求甚解的趋时者已经面临尴尬：他们刚刚欢呼自由派的幻灭和“社会主义的复兴”，很快却在科索沃事件之类的示例中看到，“粉红色欧洲”远比“白色欧洲”更热心于普遍人权原则、“新左派”远比“老右派”更坚持人道主义国际干预，偏爱价值外交的社会党人也往往比偏爱利益外交的保守党人更喜欢捍卫“世界性民主”，倒是更带有商人气味的后者只要能赚钱，往往不在乎同“极权主义”者做交易……看来，我们这里的“左派”与他们那里的“左派”的距离，有时比这里的“左派”与那里的极右派（如法国的新纳粹勒庞，米洛舍维奇罕有的西欧支持者之一）的距离都大。

那么那里的“新左派”到底什么样？有“新工党理念”的教父、英国现任工党政府首相布莱尔精神导师之称的当代欧洲著名“新左派”思想家安东尼·吉登斯，去年的新著《第三条道路：社会民主主义的复兴》安东尼·吉登斯：《第三条道路：社会民主主义的复兴》，郑戈译，北京大学出版社、三联书店，2000年。可以给我们一个清晰的轮廓。吉登斯现任著名的伦敦经济政治学院院长，在社会学、政治学、人类学等领域写过和编过30多本书，是现今欧洲知识界有代表性的人物之一。他积极参与了90年代的社会民主主义大论战，著有《超越左右派》、《现代性的后果》等书，而这本《第三条道路》堪称这场论战的总结性著作，代表了论战中的主流声音。

应当说，“第三条道路”已经是个被用滥了的名词。早在20世纪初社会主义运动风起云涌的时代，它就成为一些对自由主义和社会主义都不满的人、常常是比这两者都更“右”的势力的口号，20年代的法西斯运动就曾打过这面旗子，希特勒当年曾宣称要搞一种超越于“盎格鲁撒克逊式民主”和“苏维埃民主”的“日耳曼民主”，这就是那种既不自由也无平等的“第三条道路”之例。而在40—50年代，社会民主主义本身曾

被看做是介于资本主义和苏联式社会主义之间的“第三条道路”，亦即美国式自由市场经济和苏式计划经济之间的“社会市场经济”，或自由放任的“守夜人国家”与高度集权的“全能国家”之间的民主福利国家。50年代的社会党国际曾高举这面旗帜，而自60年代德国社会民主党在《哥德斯堡纲领》基础上进一步自由化以后，“第三条道路”便成了在福利国家道路上走得更远的一些社会党（如瑞典社会民主党）和欧洲共产党人中的改革派（如捷克“布拉格之春”的理论家奥塔·锡克等“市场社会主义者”，和西班牙、意大利等西方国家共产党为代表的“欧洲共产主义”思潮）所争夺的旗帜。一般说来，这两者的立场都比社会党国际的主流更“左”，而比苏联为首的“社会主义大家庭”更自由化。因此，这个意义上的“第三条道路”，实际上是指社会党与共产党之间的“第三种社会主义”。

二　四元分析中的“主义”流变

而吉登斯的“第三条道路”则完全不同，它既不是资本主义与社会主义之间的“半社会主义”、也不是社会党与共产党之间的“第三种社会主义”，甚至还不是社会民主主义与古典自由主义（美国人所谓的保守主义）之间的一种选择。那么它是什么呢？

确切地说，它实际上是社会民主主义与欧洲保守主义（即托利主义）之间的所谓“第三”选择。以托利党人和英国的迪斯累利、德国的俾斯麦为代表的这种欧洲保守主义，是一种源自中世纪贵族传统的、比平民自由主义更右的价值取向。美国革命基本消除了托利党传统的影响，如今作为古典自由主义代名词的“美国保守主义”与托利主义毫不相干，但托利党即后来的保守党一直是英国的两大党之一，而且经常执政，与托利党类似的保守主义传统也一直是欧洲政治的重要因素。反而是与托利党对立的典型自由主义政党辉格党（美国的共和、民主两党都源自这一支）即后来的自由党在英国衰落了。

但作为政党的自由党虽然衰落，它所体现的自由主义传统却 逐渐“同化”了其右边的保守主义与左边的社会主义，使得先是保守党、后是工党都出现了自由主义化进程。这种“自由主义组织缺乏生命力，自由主义价值极富生命力”的现象（不仅英国为然）很耐人寻味。但这且按下不表。这里要说的是：保守党与工党的自由主义化，实际上就是两党都走上了“第三条道路”，这条道路可能使保守党或工党摆脱危机而获得“复兴”，然而这不是托利主义或者社会主义的“复兴”，而只是自由主义的发展（尽管这不意味着自由党的发展，相反，由于它的价值观已经失去特色，它的主张已为左右两大党实现而使自己失去存在价值，它很可能进一步衰落）。

换言之，这种所谓“第三条道路”并不是社会主义与自由主义之间的道路，而是社会主义与欧洲保守主义之间的道路，也就是两者都自由主义化了。

工党的自由主义化并不始自布莱尔与吉登斯，但布莱尔、吉登斯的“新工党理念”的确使这一进程迈进了一大步。因此吉登斯这本书通常讲的是“老左派与保守主义”之间的新工党。但由于历史上保守党自由主义化先于工党，以至于保守主义有时成为自由主义的同义词，所以吉登斯有时也把自己的新论摆在“老左派与自由主义之间”。但必须指出，这里所谓“之间”并不是等距的：

首先吉登斯明确指出，这种选择不是在国家干预与市场竞争两者同陷困境的背景下、而是在前者单方失败的背景下出现的，“随着社会主义作为一种计划经济管理理论的衰亡，左和右之间的主要分界线之一已经消失。……现在似乎再没有人认为除了资本主义我们还有别的什么选择。剩下来的问题是，应当在什么程度上以及以什么方式来对资本主义进行管理和规治。”（见此处 ）

其次，在集体主义还是个人主义的问题上，吉登斯明确主张“新个人主义”，而不是新集体主义，也不是半集体主义半个人主义。（见此处 ）

第三，吉登斯指出自由主义的最大内在矛盾是个人主义、自由选择和市场逻辑的反传统性质或“不断革命”性质，与柏克、哈耶克强调传统和连续性的保守主义倾向之间的紧张（见此处 ）。而吉登斯对此的主张是：在“家庭民主化”和“世界性民主”的基础上淡化“传统家庭”和“民族国家”，但在消解这些保守主义所维护的传统价值的同时，他却没有提到要削减个人自由（见此处 ）。可见在个人自由与服从传统这对二元紧张关系中，吉登斯明显倾向于前者。换言之，他实际上倾向一种比保守主义更彻底的个人主义，亦即更彻底的自由主义！

因此吉登斯的主张实际上与其说是“社会民主主义的复兴”，毋宁说是社会民主主义的自由主义化。但从历史上看，吉登斯这种立场说奇怪也不奇怪。正如书中提到的（见此处 ），自由市场哲学在19世纪曾被视为左派观点，而与右派的“托利党父权制社会主义”或“普鲁士式皇帝—国王的国家社会主义”相对立。以英国而论，从“光荣革命”直到19世纪末，政治上的两党对立都表现为托利党（保守党）与辉格党（自由党）的对立，亦即作为右派的保守主义和作为左派的自由主义的对立。只是到20世纪初，社会民主主义的工党才崛起而成为两大党之一，占据了左派主流的位置，而使自由党沦为衰落了的中间党。换句话说，自由主义本来就是社会主义与保守主义之间的中派而非右

派，更早时它还是当时的“左派”。因此作为今日左派的工党，其“中派化”也就是自由主义化，亦即回归上个世纪左派的自由主义面貌，是很合乎逻辑的。

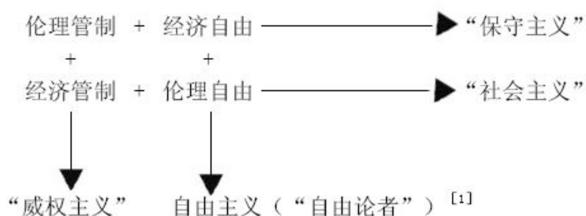
而从现实上看，欧洲社会主义（即社会民主主义）与自由主义也一向有许多共同点。正如布伦德尔等人指出[1]：以国家干预还是自由放任两种选择对应经济与伦理—意识形态两大领域，英国（实际也是西方）有四种社会政治态度——

“社会主义”或者说是传统西方左派，主张国家干预经济（国有制，计划经济等），而反对国家干预伦理（即主张伦理上的个性解放，反对家庭束缚、国家至上、民族主义、宗教责任之类的伦理桎梏。从婚姻自主直到当代的性自由、堕胎自由、同性恋权利和“要做爱，不要作战”的著名口号，都反映了西方左派这一伦理取向。值得一提的是：东方“左派”除了其早期的“西化”启蒙阶段外，通常都缺欠这一取向，他们的取向恰恰与下文讲的“威权主义”更类似）。

“保守主义”则相反，主张国家干预伦理（维护宗教责任、国家—民族至上、传统家庭、禁止堕胎与同性恋等），而反对国家干预经济，支持自由竞争、市场经济与私有制。（秦按：后一点实际上是保守主义“自由化”后的产物，历史上在迪斯累利、俾斯麦的时代，保守主义在经济上也有浓厚的“托利党父权制社会主义”色彩的。）用吉登斯的话说：保守主义意味着“一方面钟情于自由市场，另一方面又寄希望于传统的家庭和民族”。（见此处）

“自由论者（libertarian）”在这两个领域都反对国家干预而支持个人自由：它既主张经济上的自由竞争，也主张伦理上的个性解放。

而“威权主义者”则相反，在这两个领域都崇尚国家干预而反对个人自由，即既主张经济统制如“国家社会主义”之类，也主张伦理统制如“三忠于四无限”之类。以上四种态度的逻辑关系如下表：



[1] “自由论者（libertarian）”与“自由主义者（liberalist）”含意本有微妙区别，但在布伦德尔—格斯卓克四元分析中并无liberalist的位置。实际上他们是把“自由论者”与“保守主义者”都视为广义的liberalist，但前者无疑是最典型的liberalist。

因此从逻辑上讲，与“社会主义”截然对立的只是“保守主义”，正如与“威权主义”截然对立的只是“自由论者”一样。而社会主义的自由主义化（放弃对经济的国家干预）或威权主义化（把国家干预扩大到伦理—意识形态领域），以及保守主义的自由主义化（放弃对伦理的国家干预）或威权主义化（把国家干预扩大到经济领域）在逻辑上都是可能的。参见下表：



而80年代以来的实际情况是：威权主义已呈土崩瓦解之势；社会党人逐渐放弃了经济领域的国家干预主义（如吉登斯所表明的），但保持了伦理领域的个性解放主张；而保守党人逐渐放弃了伦理领域的国家干预主义（在堕胎等问题上尤其明显），但保持了经济领域的自由竞争主张。于是双方都与威权主义一刀两断，都转到自由主义方向来了。这当然未必能够证明历史已经“终结”，但它的确反映了未来一个时期的大趋势：东欧西欧化，西欧美国化，社会主义与保守主义都自由主义化。英国保守党越来越不像它的前身托利党，而越来越像美国的共和党。英国工党也越来越不像一个社会党，而越来越像美国的民主党了。

三　“激进的中间派”与共同底线

显然，无论从历史渊源还是从现实逻辑看，“新工党理念”的形成都是其来有自，把它简单地说成实用主义的选举策略，并不能解释这一切。当然，实际上按他们的社会政治逻辑，就算是迎合选民也没有什么奇怪，更没有什么可耻。不考虑选民的意志，难道要看皇上的脸色行事？对单个思想家而言，固然应当既不媚上也不媚众而唯知爱智求真，可是作为一种社会运动，它的兴衰演变只能从社会学的角度，而不能从学术史的角度来解释。吉登斯虽然也是学者，但与马尔库塞、福柯这类象牙塔中人不同，作为社会运动的理论发言人，他是不能只按学术逻辑来写作的。

当然，在自由主义化之余，“社会民主主义的复兴”要求延续左派的社会批判精神。吉登斯在此提出了许多洞见，如他否定那种“中派即温和派”的常论，提出“激进的中左翼”论，如下所言，这个见解对中国恐怕比对西欧更有价值。他主张把“包下来”的福利政策改为政府的人力资本投资，大办教育与培训，实现“可能性”平等与人的潜能开发，变福利国家为“社会投资型国家”。他提出超越“大政府”“小政府”的说法而建设功能改进的新型政府。他关于公平认同比文化认同更重要的观点，等等。

这些观点有的对我们富有启示意义。例如关于公平认同比文化认同更重要的看法就是如此。众所周知，历史上社会民主主义者的普世主义倾向就远远超过保守主义者。我们这里如今广泛流行的文化相对论、文化决定论，与传统社会民主主义的普世价值取向是格格不入的。如今社会民主主义的自由主义化并没有减弱其普世性质，只是社会民主主义的“实质公平”在一定程度上为自由主义的“形式公平”所取代。正如吉登斯引述研究者的话说：“支持社会公正的基础是广泛存在的：这种支持既来自于保守的天主教徒，也来自于东海岸的（新教）自由主义者。”“人们对大多数人的公平感的依赖程度远远超出多元文化主义者的理解。”（见此处）这就无怪乎在诸如科索沃这类问题上，“粉红色欧洲”会比保守主义欧洲更热心于“正义的干预”了。

再如针对那种把“第三条道路”理解为中间道路、而中间派又被看成是中庸调和的温和倾向的传统看法，吉登斯特别强调“新工党”仍将保持战斗性。他指出当代欧洲社会党讨论的“活跃的中间派”或者“激进的中间派”主张，“这意味着‘中左’并不必然地与‘温和的左派’是一回事”，“社会正义和自由政治仍然是它的核心”。（见此处）

在目前社会政策层面“新工党理念”尚不知如何落实的情况下，吉登斯的这些话并不能令英国人信服。但在另外的社会背景下，“激进的中间派”却是逻辑的必然。尤其在那些前民主状态下的专制国家，无论自由主义还是社会民主主义都意味着这样一种立场：即“拥护那种可

以反对的政府，而反对那种只准拥护的政府”。这样的立场与西方式的当代左派坚决反对“可以反对的政府”相比，以及与传统右派保皇党人一味拥护“只准拥护的政府”相比，无疑是典型的“中间派”立场。但在与西方全然不同的前民主状态下，上述两种所谓左、右派立场其实非常接近——“拥护只准拥护的政府”与“反对可以反对的政府”实际就是一回事。而上述那种所谓的中间派立场（自由主义与社会民主主义的共同立场）就显得十分激进了。——这是一种合理的激进，一种现代化和民主进程所需要的激进，它与那种借口“实质平等”而摧毁形式公正、打着整体至上旗号剥夺公民权利与个人自由的“激进”是根本不同的。“社会正义和自由政治”的确是这种“激进的中间派”理念之核心。

同样，这种作为自由主义与社会民主主义之共同底线的“激进的中间派”立场，也根本不同于介乎自由主义与社会民主主义之间的调和与中庸立场。“激进的中间派”体现了作为现代公民取向的自由主义者与社会民主主义者共同反对前近代传统与专制桎梏的立场，没有这种立场的“自由主义”实际上是寡头主义而非自由主义（连“自由主义右派”也算不上），没有这种立场的“左派”实际上是警察民粹派而非“新左派”（连“老左派”即古典社会民主主义者也算不上）。因此我们说它是自由主义与社会民主主义的“共同底线”，而不是这两个主义之间的“第三”立场。这条共同的底线既然在两个“主义”反对专制的斗争中就已形成，当然不能算吉登斯理论建设的成就。吉登斯要找的的确是两个主义之间的“第三条道路”，但从本书看来，这条道路他还远未找到。上文已经指出，本书实际上体现的是社会民主主义的自由主义化。吉登斯模糊了工党的社会民主主义面貌（当然在这方面他也不是始作俑者），却没有明确“第三条道路”究竟何在。工党的选民们和社会民主主义运动的同仁们有理由不满意他。但吉登斯绝没有模糊、而且更突出了共同底线的“激进”立场，即“社会正义和自由政治”的立场，对此我们中国人却有理由表示满意。吉登斯模糊了社会民主主义与自由主义的界限，却没有模糊、而且进一步划清了社会民主主义与民粹主义、威权主义、民族主义等“东方左派”传统病的界限，而这个界限恰恰是许多“东方左派”、包括那些热心炒作吉登斯及这本书、把“第三条道路”与“鞍钢宪法”之类的改革前旧体制混为一谈的人所极力混淆的。

实际上，共同底线的立场，亦即反专制、争自由的“激进中间派”立场，在历史上曾经是自由主义者与社会民主主义者联盟的基础。用俄国社会民主主义宗师普列汉诺夫的话说，那时这两者的关系是“分开走，一起打”。[2]当时的人们在为自由主义与社会民主主义都主张的那些价值而奋斗，而抵抗那些自由主义与社会民主主义两者都反对

的东西（专制制度等）。至于自由主义者支持而社会民主主义者反对的东西，以及自由主义者反对而社会民主主义者支持的东西，那时都尚未凸显。

只是在自由民主秩序实现、共同底线的要求成为现实、自由主义与社会民主主义都反对的那些东西不复存在后，两个主义的对立才尖锐起来。但即使在这时，由于共同底线包含的基本价值认同仍然存在，自由主义与社会民主主义的对立也并不是任何情况下都居首位。甚至可以说在多数情况下，保守主义与社会民主主义的对立（如以英国保守党—工党二元政治为代表的多数西欧国家），以及自由主义与威权主义的对立（如所谓冷战）要突出得多。这不仅有历史原因，而且如上节所说，也是逻辑使然。

如今在全球范围内，至少在理论上，这三种对立均已告一段落：自由主义与威权主义的对立以冷战结束、威权主义崩溃告一段落。保守主义与社会民主主义的对立以双方都向“第三”方转向（即自由主义化）告一段落。自由主义与社会民主主义的对立则以本书为标志，以后者向前者靠拢告一段落，——如前所说，这不仅与冷战的结果，更重要的是与新产业革命、与发达国家社会结构的演变有关。总而言之，以上三种对立都是以自由主义取得优势而告一段落的。

除此以外，布伦德尔—格斯卓克四元分析中，逻辑上可能的其他三种对立之告一段落就更早：保守主义的自由主义化（以英国保守党从迪斯累利到撒切尔夫人的变化为标志）早在工党的自由化之前，已经完成。保守主义的威权主义化（以从俾斯麦到希特勒的演变为标志）则早在社会民主主义的威权主义化结果（从普列汉诺夫到斯大林）崩溃之前已随着第二次世界大战的结束而土崩瓦解。至于社会民主主义与威权主义的对立，在1956—1989年间表现为前者逐渐占据优势，1990年后则以社会民主主义“获胜”后自身又发生自由主义化而告终。

换言之，如今四元分析中可能存在的所有对立似乎都已取得对自由主义有利的结果。当今西方的两党政治，不仅与前自由状态、专制状态下的“阶级斗争”完全不同，而且与本世纪初的民主制下两党政治也很不一样了。用论者的话说，即使比英国工党更左的瑞典社会民主党，也懂得尊重国王这样的“保守象征”，即使比英国保守党更右的西班牙人民党，也懂得尊重工会这样的“激进团体”。不仅“自由优先于主义”早已是社会的共识，而且各“主义”本身的制度内涵也已相当近似。

四　此“左”非彼“左”

然而，在西方公民社会具有实质意义的自由主义与社会民主主义的对

立，在新的条件下已经淡化的时候，在我们这样的非公民社会和前自由秩序下，本应该是“分开走，一起打”的自由主义与社会民主主义之联盟却没有出现，反而是所谓“自由主义与新左派”之争愈演愈烈。这是很耐人寻味的。

其实在当今中国的社会现实与问题情境中，不仅自由主义与吉登斯这样的“新左派”或“第三条道路”（如上文所言，这实际上就是社会民主主义的自由主义化）谈不上有什么对立，就是自由主义与古典社会民主主义“老左派”（从恩格斯、普列汉诺夫直到社会党国际），至少在自由秩序建立前也谈不到对立的可能。如果说连当今的西班牙人民党也懂得尊重工会的话，当今中国真正的自由主义者更是劳动者结社自由权利的捍卫者。如果说连当年的普列汉诺夫也主张“‘自由主义者忙于争取’的‘抽象权利’正是人民发展所必需的条件”，[3] 当今中国真正的社会民主主义者更不会在捍卫普遍人权方面有二话。

但问题在于：当今中国的思想分化，一方面并未摆脱威权主义与自由主义对立的大格局，另一方面又在“斯托雷平式改革综合症”的背景下，出现了寡头主义对自由主义（主要是经济自由主义）的歪曲，和警察民粹主义对所谓“自由左翼”思潮的控制。于是，从寡头主义立场对社会民主主义（乃至对自由主义本身）的压抑——那个公然宣传剥夺劳动者有理的“公益广告”“只不过是从头再来”堪称代表——以及警察民粹主义对自由主义（乃至对社会民主主义本身）的压抑——那种呼唤改革前警察体制的“再度文革”派堪称代表——都发展起来。而有趣的是：寡头主义与警察民粹主义之间却基本没有发生论战。

显然，这样的思想分化与当代西方“自由主义同（吉登斯式的）新左派”之分歧全然不是一回事，甚至与当年自由主义同社会党人老左派的分歧也不可同日而语。根本的区别在于：自由主义与公民社会中的现代左派（无论新老，而“新左派”尤然）是在上述共同底线的基础上展开分歧的，这个底线就是对自由民主、个性解放、普世性人权与形式公正的认同，用正统马克思主义的语言说，就是“资本主义”优于“封建主义”，自由民主优于专制独裁，“抽象权利”优于没有权利，“形式公正”优于“超经济强制”。用吉登斯的话说，就是“自由市场哲学”与“社会（民主）主义”都有左派历史渊源，都有个性解放性质，都有反“传统”的“不断革命”色彩。

而我们这里的寡头主义与警察民粹主义都违反了这一共同底线。相反地他们却有着另一个共同基础：当年那个以反自由的方式“化私为公”的民粹主义权力，也就是今天以反民主的方式“化公为私”的寡头主义权力。当年它可以对公民私有财产乃至一切私生活领域实行“公共选择”，如今它又可以对公共经济资源、公有资产和其他公共领域大

搞“双方交易”。过去那种“反竞争的伪公平”，与今天那种“不公平的伪竞争”，不同样是这个民粹主义—寡头主义基础的产物吗？这一基础过去并不是社会民主主义的，它比最“右”的自由主义（如前述的西班牙人民党，它至少还承认工人自组工会的权利）离社会民主主义更远。这一基础现在也不是自由主义的，它比最“左”的社会民主主义（如前述的瑞典社会民主党，它至少承认言论自由）离自由主义更远。因而真正的社会民主主义者不会以批判现实为理由赞扬过去那种“反竞争的伪公平”，真正的自由主义者也不会以反思过去为理由认可今天那种“不公平的伪竞争”。因此我曾说：在今日中国（不是今日西方）的条件下，只反对自由主义的人不是社会民主主义者，只反对社会民主主义的人也不是自由主义者。今日中国的自由主义要与寡头主义划清界限，而社会民主主义则要与民粹主义划清界限。如今中国的“问题”所呼唤的“主义”，应当是自由主义与社会民主主义的共同底线，也就是吉登斯所说的“激进的中间派”立场。但在中国，这种立场与其说是“第三条道路”，不如说是自由主义和社会民主主义这两条“道路”的重合，而不是它们“之间”或“之外”的另一条道路。

在如今的中国，在自由主义旗号下主张寡头主义的人是有的，而且似乎还不少。但正是坚持共同底线的自由主义者（而不是所谓“新左派”）对此进行了最早最坚决的抨击，他们主张公正至上，反对原始积累与权贵私有化，支持“获得正义、交易正义和矫正正义”基础上公平竞争的市场经济，强调通过民主化来解决产权改革中的“卖方缺位”和“看守者交易”问题，以遏止“掌勺者私占大饭锅”、“抢来本钱做买卖”的行为，在起点公平与规则公平原则下实现向市场经济的过渡。总而言之，他们希望在民主条件下从起点平等走向公平竞争，从“获得的正义”走向“交易的正义”，而反对在专制状态下从“权家通赢”走向“赢家通吃”，更不希望看到改革进程陷入“不公平的伪竞争”到“反竞争的伪公平”的恶性循环。

然而在另一方面，对那些在“新左派”或“自由左翼”旗号下的警察民粹主义，却很少有人从社会民主主义立场与之划清界限。这说来也是有历史原因的：在中国近代史上，社会民主主义传统比自由主义传统更稀缺。在民国时期，社会民主诉求通常是由自由主义者表达的（这种表达方式我们今天未必能够照搬，[4] 但这种精神是应当发扬的）。而“左派”则具有渊源于中国历代“农民战争”和俄国民粹主义—斯大林主义传统双重影响的强大的警察民粹派传统。这种传统对于社会民主思想的摧残，可以说比任何“右派”都厉害。只要想想斯大林当年关于社会民主党是“最危险的敌人”的话，和中国“苏区”大杀“社会民主党”的大肃反，就不难想见了。直到如今，缺少社会民主主义成分仍然是中国“左派”包括所谓“新左派”或“自由左翼”在内的一大弊病。最

近一些“新左派”学者很推崇吉登斯式的西方“新左派”，包括这本《第三条道路》，似乎这本书不是为共同的底线、不是为自由主义化的“新工党理念”作论证，反而是为损害共同的底线、既背离自由主义也背离社会民主主义的警察民粹派“道路”立论的！

其实，不要说吉登斯式的“新”左派，不要说比过去的工党更自由主义化的“第三条道路”。我们的“左派”只要有一点社会民主意识，哪怕是“麦克唐纳社会主义”时代的工党“老左派”，哪怕是古典社会民主主义的“第一条道路”，他们也就不会歌颂“文化大革命”、人民公社、“鞍钢宪法”之类的东西，不会诅咒东欧的民主化，他们与自由主义者的至少大部分争论也就不会发生了。

这样看来，过去人们批评这些“中国式的新左派”食洋不化、淮橘成枳，并不完全贴切。如果他们真能食社会民主主义之洋，得吉登斯式的“新左派”之橘，也就很不错了。最怕根本就是鱼目混珠、以北枳冒充“淮橘”啊。

五　更多的公民权利，更多的政府责任

《第三条道路》固然意味着“新工党”的自由主义化，“社会主义”、“保守主义”、“威权主义”与“自由主义”的四元分析中逻辑上可能的6种对立，如今也全都向有利于自由主义的方向发展。但这并不意味着“历史的终结”，并不意味着自由主义再不会遇到严峻挑战，也并不意味着社会民主主义从此被同化而不复存在。

人性中有为“安全”而牺牲自由、接受束缚以换取保护的一面，冷战后的世界并没有消除不安全现象，因而也就不能消除人们“逃避自由”的可能。

在很长时间内，结果平等的“理想社会”一直是西方左派抨击市场竞争制度不公正的主要理由。近年来随着传统社会主义的失败，这种抨击已失去势头。取而代之的是从要求公平竞争的角度批判资本主义：其一是认为自由竞争的结果会产生自然垄断，反过来妨碍了公平竞争，极而言之如布罗代尔甚至说资本主义是反市场经济的。其二是批评自由竞争导致“赢者通吃”，而赢者多吃还说得过去，“赢者通吃”就不合理了。因此要求修改一下规则，使输者也能有点吃的（即最低保障），哪怕比赢者吃得少。其三是“过程公正”是否经得起追溯？传统私有制下的“持有链条”已历时千百年，谁敢说其中的每个环节都符合诺齐克讲的“获得正义”与“交易正义”？尤其是“最初获得”的正义与否如何认定？而“矫正的正义”又如何把握？

应当说这几种追问不是没有道理，所以尽管历来的追问者并没能提供可行的解决办法（因此古典自由主义并没有被驳倒），但这些追问永远会存在（因此社会民主主义并没有被驳倒）。

当代西方的左派运动或曰社会民主主义运动处在一个反思时期，吉登斯所代表的自由主义化并非唯一的探索。由于自由秩序、市场经济、民主国家与全球化并不是什么完美的东西，这些进程也就不可能"终结"历史，不可能结束西方社会的左派运动与批判思潮。吉登斯书中的"福利社会"设想、"教育与培训"口号、"社会投资型国家"的说法，以及他关于"家庭民主"、"世界性民主"、"全球公民社会"的主张，也反映在自由主义化的同时"新工党"保持左派批判传统的努力。

但应当指出，这些见解离形成不同于"老左派"和"新右派"的"第三条道路"还差得很远。近几年来，所谓"既非福利国家，也非自由放任"的"荷兰模式"曾经受到广泛的注意，很多社会民主党人把它视为能够摆脱福利国家困境的新的"中左"选择。但吉登斯自己对"荷兰模式"的缺陷所作的分析（见此处）表明，欧洲社会党人如今尽管又赢得了选票，但他们的新模式还远未形成。

而且就算形成了，那也是针对他们的问题而指出的"道路"，未见得适合于我们。如今的布莱尔宣称他的"第三条道路"是"既非福利国家，也非自由放任"，那是因为他们的福利国家与自由放任都曾经太多。而我们这个绝大多数人口（农民）少有社会保障同时也很少有自由（看看到处"清理农民工"的情形！）的国度，难道不应该走上一条"更多的福利国家，更多的自由放任"之路吗？所以布莱尔、吉登斯的探索虽然可贵，但我们也不能照搬。

在西方传统中，古典自由主义者主张"小国家，大社会"，而社会民主主义者传统上比较强调民主国家社会保障责任的重要性。但后者决不意味着国家（政府）权力不受制约。相反，无论是马克思一系还是拉萨尔一系的社会民主主义，传统上都是疑惧国家权力的，而且都以国家权力消亡为理想。[5] 自由主义的"小国家"是就国家权力而言，社会民主主义的"大国家"却是就国家责任而言。从形式逻辑上讲两者并不直接对立。但在民主法治社会里，国家权力与国家责任是在社会契约的基础上相一致的，公民们希望政府承担多少责任，就得赋予它多少权力。权力小的政府责任也小，责任大的政府自然也要有大的权力。于是自由主义的"小国家"与社会民主主义的"大国家"便构成了对立。

但在非民主法治社会里，统治权力并非经由被统治者授予。在没有社会契约、国家权力与责任不相一致的情况下，这两者就未必是对立的

了。如果国家权力太大而责任太小，那么要求限制国家权力的“自由主义”主张，和要求国家承担更大责任的“社会民主主义”主张，就可以同时成立。反过来亦然。

一些转轨中的东欧国家在激进民主化变革中国家权力急剧收缩，而国家从社会主义时代延续下来的社会福利责任却没有减少，结果就出现了自由派上台反而忙于强化政府权力（例如俄国的普京），左派上台反而忙于大砍国家福利（例如匈牙利的“博克洛什紧缩纲领”）的现象。这倒的确应了“既非福利国家，也非自由放任”那句话了。

而中国恰恰相反，一方面改革20年来政府的权力并没有弱化，另一方面甚至在改革前旧体制下社会福利水平就很低，国家对绝大多数国民（农民）完全不承担社会保障责任，却行使着严密的权力，把他们置于空前严格的身份制束缚下，在这两个方面都为即使同类制度国家也仅见的。因此简单地说中国的国家机器“太大”未必确切，实际上是这个机器的权力太大（因此公民自由不足），而责任又太小（因此社会保障不足）。在这种情况下，限制国家权力的自由主义诉求与扩大国家社会责任的社会民主主义诉求难道会有什么矛盾？或许对市民而言有些许矛盾，对农民来说则是完全一致的。

然而我们一些有新左派倾向的学者却反其道而行之，他们在权力问题上持强烈的国家主义立场，念念不忘扩大国家的“汲取能力”，在责任问题上却十分“自由主义”，要求让政府卸除社会保障的责任，以发展社区服务和其他志愿工作来取而代之。这无疑是一种极具“中国特色”的立场。

我认为社区服务之类领域当然应该大发展，就像非国有经济也应当大发展一样。但这不应当成为免除政府责任的理由。我国与西方国家不同，不仅市场机制远远谈不上发展过分，社会保障、包括应由国家承担的社会保障也远远谈不上发达。［6］仅就占人口80%之多的“农民”（不光是种田人）而言，他们之缺乏竞争自由、公民权利和缺乏社会保障都同样惊人。尤其在我国计划经济时代，劳动者创造的社会保障积累已构成国有资本一部分、而国家又没有通过证券分配之类方式还资于民的情况下，卸除政府的保障责任无异于对劳动者的剥夺。所以我认为在当下的中国片面强调“市场失灵”和“政府失灵”可能有副作用。当前中国实际上是在“规范竞争的市场有效”、“民主福利国家有效”的目标下发展的。这不仅不同于发达国家，也不同于传统私有制下的发展中国家（他们没有历史上国有资本项下包含公益积累的问题），甚至也不同于其他多数转轨中国家（他们不仅在旧体制下社会福利远比我们发达，而且转轨后多已通过还资于民交出了公益积累）。在这种情况下，“多一点国家责任”的社会民主立场和“多一点公

民权利”的自由主义立场是互补的，而决不是互斥的。相反地，美国总统里根曾抱怨说：“我们已经让政府承担了本应由志愿者承担的那些职能”，在美国他这样说是基于自由主义立场。但在中国的现状下这样说，恐怕就有违自由主义（更不用说社会民主主义）立场了。

在《第三条道路》中，“新工党”吉登斯对“保守主义者”里根的这句话很为赞赏（见此处），这是当今西方社会民主主义者与自由主义者在“既非福利国家，也非自由放任”的前提下达成的共识。而中国的社会民主主义者与自由主义者，则恐怕要在“多一点福利国家，多一点自由放任”，亦即“多一点政府责任，少一点政府权力”的前提下达成共识。吉登斯关于以“社会投资型国家”取代传统福利国家的理念中赋予“第三部门”（以志愿型公益为基础的非政府组织或非营利组织）以极重要的地位，这对于我们是极富启发意义的。但西方的“第三部门”主要任务在于分担政府责任（以志愿方式提供原来由政府权力提供的公共物品）而不在于限制政府权力。而中国的“第三部门”当然应该积极地负起自己的责任，却未必需要——更重要的是也没有这个能力——替代政府的责任，相反，恰恰是限制政府权力不仅应当成为中国第三部门的任务，而且它实在是中国第三部门得以存在、更不用说得以发展的前提。

总之，人家的问题是：自由主义（实际上应该说是保守主义）已经不够，社会民主主义也已经不够，于是要寻找“第三条道路”。而我们的问题是：自由主义也行，社会民主主义也行，首先应当实现两者的共同底线。而最可怕的，莫过于走上一条既没有自由、也没有社会民主的所谓第三条道路，就像当年希特勒搞的那种所谓超越于“盎格鲁撒克逊式民主”和“苏维埃民主”的“日耳曼民主”那样。

最后应当提到的是：本书中译本译文可称上乘，但亦不无可议之处。如已有通译的名词“社会党国际”在本书中却作“社会主义者国际”，《哥德斯堡纲领》被译作《巴德·哥德斯伯格声明》，法国新纳粹活动家勒庞被译作“里篷”。而libertarian一词在同一页中上文译作“自由放任论者”，下文又译作“自由论者”。至于winner—take—all（赢家通吃）被译作“胜者通赢”文义更是欠通。当然，这些都是枝节问题了。

---

[1] John Blundell and Brian Gosschalk, Beyond Left and Right. London: Institute of Economic Affairs, 1997。

[2] 《分开走，一起打》，见《普列汉诺夫全集》俄文第十三卷，莫斯科，1956年，188—197页。

[3] 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》，人民出版社，1955年，77页。

[4] 参见《中国当代自由主义的理论问题》，见拙著：《问题与主义》。

[5] 后来出现的“专政”现象当然不能说与马克思理论的缺陷无关，但更主要的是俄国民粹主义传统的发展。见金雁：《论警察民粹主义：民粹主义新论之一》（待刊）。

[6] 因国家不能保障已经承诺的“义务教育”而出现的“希望工程”就是一个例子。

“群己权界”三原则与特定情境下的公域/私域之分

——关于公民权、共同底线与“低调社会民主”的讨论

婚姻家庭法中的“中国问题”

杨支柱（以下简称杨）：您对婚姻家庭法修改过程中的那些争论热点有什么看法？能不能给《法学前沿》写一篇文章？

秦晖（以下简称秦）：我对法律是外行，一个人不能对什么问题都有自己的看法。

杨：程啸说您在什么文章里谈过一点婚姻法的问题，而且根据您的从大共同体到公民社会理论来看婚姻法修改，可能会有一些独到的看法。例如我过去认为父母对子女只有义务，没有权利，讲监护权是从排除第三人干涉家庭内政的角度出发的。接受了您的从大共同体到公民社会理论之后，我就有点动摇了。为了子女的健康成长，父母对子女可能不得不在某些时候实施一定程度的强制，这也就是民法学中争论不休的惩戒权问题。成人社会尚且需要公权力的存在来维持秩序，阻止邪恶；说所有的孩子都不需要强制就能健康成长恐怕说不过去。

那么如果不把对孩子的这种强制权力交给父母或其他亲属，就只能交给政府，而交给政府显然是不合适的。我过去是不把它叫做权利或权力，而叫它做义务。但这是说不通的：哪有义务人强迫权利人的呢？还有对父母惩戒权的监督，依现行法律是由政府来担任的，根据您的从大共同体到公民社会理论这就不太合适，可能需要设立监护监督人与亲属会议制度。

秦：我在《从大共同体到公民社会》及其他一系列文章中都强调：中国文化是儒表法里的，从古到今都是国家权力（皇权）过于强大，个人权利很弱小，家庭、家族、地方的权利也很弱小，这使得中国的皇权比西方的王权更不受制约。这方面的证据太多了，你刚才所说的这个亲属会议，中国就没有，至少是没有制度化。为了走到公民社会，不仅应当推进个性解放，而且至少在一个时期内，扩展小共同体自治力量也是合理的。当然，小共同体压抑个性的一面决不是我们所喜欢的（这是我们不同于新儒家或“本土文化”崇拜者之处），但我们知道（这是我们不同于五四启蒙者之处）在中国，个性受到的压抑主要并非来自小共同体，而小共同体制衡大共同体的一面对个性的发展是有益的。虽然家庭的内政并非绝对不容干涉，例如你总不能用不准吃饭的方法惩戒孩子吧，但对这个内政的干涉权力最好是交给亲属，只有万不得已的时候，也就是形成刑事公诉案件或亲属间争论不休做不出决定的时候，才应该交给法院来处理。

这当然是基于中国当下“问题意识”的考虑。我们知道在美国人们面对的问题有所不同，在那里公民们授权民主国家为了保护个人权利而严格限制家长权，直至干预“家庭内政”。美国公民合法持有枪械政府可以不管，但公民“过分”管教（或者相反，过分忽视）自己的孩子，别人会举报，而政府一定会管。这在通常认为官府应该禁止民间持枪、但管不着老子打儿子的中国人看来很难理解。我们多次看到传媒报道，某中国移民有事外出小孩在家啼哭被邻居举报，警察便带走孩子并暂时中止家长监护权的事，至于家长“惩戒”孩子引起政府干预就更不用说了。而且如果说关于枪支管制问题美国社会上有争议的话，上述政府干预家政的行为却似乎为社会所公认，“左”“右”派对此也没什么争论。“中国文化”并不会妨碍我从自由主义立场出发理解美国人何以如此。但“中国问题意识”却使我同样基于自由主义立场而反对在中国使官府拥有这样的权力——由于人所共知的理由，就总体而言（不排除个别反例，但法律总是针对普遍性而不是针对个别事例的），我不相信中国的衙门能比父亲对孩子更负责任，也不相信对于孩子而言，父权会比吏权更可怕。在我们的条件下，如果衙门可以随意从父母手中夺走孩子（古代的法家思想推到极端是可以得出这类结论的），那将既是人伦的灾难，也是人权的灾难。

要之，我完全可以接受“美国人的”（其实应当说是无论哪国人都应当一视同仁的，亦即普世性的）自由“主义”，但基于与美国完全不同的“中国问题意识”，他们的许多对策不适用于我们。而认识到这一点并不需要上纲上线到什么“中西文化之别”的宏大叙事中去进行无休止的越说越糊涂的讨论。——这个事例可以说明，我对“主义”、“问题”与“文化”三者关系的一般看法。

杨：但是我曾经看过您的一篇批判“官逼民富”的文章，对所谓“官逼民智”却予以赞同，我认为这个您说法不彻底。“官逼民智”让我想起一则学校请求法院强迫那些贫困山区的家长送子女上学的电视新闻，仿佛是“爹亲娘亲不如学校亲，天大地大不如法院的恩情大”。但是我总觉得在收费教育的情况下，这跟商店请求法院强迫家长给孩子买零食没什么区别，我也不认为受教育比吃饭更重要。我在《区分三种不同的受教育权》一文中，把与受教育权相对应的义务进行了区分：一种是国家的义务，就是要为义务教育提供物质条件，使最穷的人家的孩子也能完成义务教育阶段的学习；一种是学校的义务，就是要保障所有孩子平等的受教育权，不能在招生、毕业或其他方面进行歧视；一种是家长的义务，就是在能力所及的范围内必须让未成年子女接受较好的教育，包括一直拿到博士学位，而不仅仅是义务教育。但是家长的这个义务并非来源于义务教育法而是来源于亲属法。家长不一定要送子女到公立学校上学，私立学校、教会学校与家庭教育也可以。即使有个别唯利是图的家长让子女辍学去打工经商，根据您的大小共同体理论也应该先由亲属会议解决，亲属会议解决不了才允许诉请法院解决。

秦：你说的这些我都赞同。可能是我的说法不准确，引起了你的误解。我说“官逼民智”，本意也是强调政府要定指标下死决心解决义务教育的物质条件。尤其是你所说的家长有权决定子女受教育的地点与形式，应该在婚姻家庭法中加以强调，因为这既涉及家长的监护权，也涉及信仰自由。

杨：您这些年来一直强调中国问题的特殊性，您认为关于婚姻家庭法的修改，中国有哪些特殊问题？

秦：我想在本质上我并不是“中国特殊论”者，恰恰相反，我是从来反对用“特殊文化”、“亚洲价值”这类理由来抵制人类普世价值的，或者说我是人文主义者或普世价值论者。但正因为如此，为了实现这些价值就需要正视中国自己的问题，而不是一味把别人的问题当成自己的问题，陷于“生活在别处”、“直把杭州作汴州”的荒诞。这就是我所讲的“主义可拿来，问题须土产，理论应自立”，“放言普世价值，慎言普世问题”。我觉得不管什么“主义”，它在中国是会碰到一些十分特殊的问题的。

比如，在婚姻与性方面，西方保守主义有一个基本立场，它是坚决反对堕胎的，左派则是坚持堕胎自由。但即使左派也只是认为可以堕胎，而不是认为必须堕胎，强制堕胎是连左派也反对的，右派就更不用提了。而中国存在的并不是有无堕胎自由的问题，而恰恰正是如何看待强制堕胎的问题。这个事例显然超越了西方左右派之争的范围。在另一方面，西方的左派在大力争取“同性恋”自由，而西方的右派是反对同性恋自由的。但即使右派，也只是反对同性恋自由，决不会反对异性恋自由，左派就更不用说了。然而在中国不要说同性恋自由的问题，就是异性恋自由也还有重重阻碍。不久前引起争议的“新婚姻法”修订过程中就有很强烈的呼声，要求在“新婚姻法”中加入“配偶权”的概念，就是类似于“通奸罪”这样的概念，等等。这又是超越了西方的左右派之争的范围。“激进”得连西方的左派也害怕的强制堕胎，“保守”得连西方右派也害怕的通奸罪，足以表明中国问题的特殊性。

一般地讲，我是赞成现代左右派所共赞、反对现代左右派所共反的“共同底线”论者。但是在一些的确特殊的问题上，也并不是西方左右派都反对的我也同样反对。除了不涉及“主义”的纯粹“利益”问题外，例如在上述话题中，我是坚决反对设立“通奸罪”的，但对强制性计划生育措施，在我国当前人口危机已经亮起红灯的情况下，就得考虑两害相权取其轻了。

杨：您强调婚姻自由与中国问题的特殊性，我都是非常赞同的。

秦：中国目前最要紧的的确是异性恋的自由问题，而非同性恋的自由问题的。户籍制度与公房分配制度对婚姻自由的限制还没有消除，“登记”和“批准”的区别还没有搞清楚，法学界还有人主张对未婚同居与通奸进行法律制裁；像李银河他们大谈同性恋问题，当然谈是可以的，但如果作为立法建议就有点奢侈。

关于生育自由的限度

杨：但是对于强制计划生育，尤其是对于强制计划生育的某些措施，我是有不同看法的。我认为您的自由主义在这个问题上不彻底，而且以纯粹的功利取代价值判断的法律，其效果也都是可疑的。这个问题不便在这里讨论，我在《计划生育与法治》一文中谈了五六千字，建议您看看。另外，您把主张“配偶权”与设立“通奸罪”混为一谈，也不对。确实有人主张严格限制婚姻自由，例如朱苏力就说主张离婚自由的大多是“性欲正旺的中青年学者”；还有巫昌贞他们，主张对非法同居进行法律制裁（当然未必就主张设立通奸罪）；但是作为配偶，肯定对对方会享有一些其他人没有的权利，例如没有生活来源时可以要求对方扶养。即使贞操权，我认为也是可以存在的，它并不意味着可以强制对方履行相应的义务，但是对方严重违反此义务时，可以用作离婚的理由。

秦：如果像你这么解释“配偶权”与“贞操权”，我没有什么异议。我反对的是那些主张进一步限制婚姻自由的人所讲的“配偶权”。

至于计划生育问题，我说应当“考虑两害相权取其轻”，但“考虑”的结果是什么，我并没有结论，因为我国的人口形势与西方大不相同恐怕是事实，但我国的人口问题究竟严重到何种程度，因此对生育自由的限制应当严格到何等程度，是一个很专业的、而且有争议的问题。我无法回答这个问题。

但原则上讲，“功利”与“价值”并不是一对完全对立的范畴。“以纯粹的

功利取代价值判断”和“完全不考虑功利的绝对价值”同样是可疑的。也许在基督教文化的立场看来，人权来源于上帝，所谓“天赋人权”，因而就是一种神圣的、不容任何功利考虑的绝对价值，说实话，我个人相信这一点。但我清醒地看到并非所有的人都会认同这种观念，特别对于非基督教文化中人来说。而我们既然相信人权是一种超文化的普世价值，就应当以不同文化中人都能理解的方式来认识它。不论哪种文化中，每个人都有一个作为价值判断主体的大脑，因而都应有“价值判断权”与随之产生的价值追求权。通俗地讲就是追求（自己认为的，而非别人定义的）幸福的权利，维护自己正当利益的权利，这就是所谓人权。

一般来讲，如果这种利益与他人的利益有冲突（如在竞争状态下我赢你输），这并不构成限制或者取消这种权利的理由。只有这种权利与他人的权利冲突时（例如只许我竞争，不许你竞争），才应受到限制或禁止。在通常情况下，我的生育自由并不妨碍你的生育自由，因此生育权应当作为人权的内容而受到保护，计划生育只应当在自愿条件下进行。我想西方舆论对强制计划生育的批评主要就是基于这一原则。至于教会的说法，如生命的孕育体现主的意志因而具有神圣性等等，应视为对这一原则的一种文化表述，别的文化是否接受这种表述并不影响原则本身的普世性。

但是“利益冲突不能导致权利限制”是有例外的。所谓囚徒困境就是这种例外的一个通俗比喻，在这类“困境”中，利益冲突只能导致双输，不会有赢家，不会有和局（妥协），更不会双赢。于是即使不讲什么“集体主义”，从每个人的利益考虑限制权利也是必要的。因资源约束导致对某些权利的限制是常有的事。有人把它任意歪曲，如说因为国家还穷所以不能有言论自由，这当然是全无逻辑的胡言。但在一个面临饥荒的围城中禁止囤积粮食（尽管这些粮食非偷非抢，在正常时期完全属于产权自由范围），你能说没有道理么？

以不久前四川的几次船难为例。人们在批评这些灾难时都认识到这样的道理：客轮超载而禁止你上船，你不能说我有买票乘船的交易权利而硬要上去。极而言之，泰坦尼克号遇难时救生艇不足，只让妇孺上艇，你能以我有生存权为理由硬上吗？这就是说当危机严重到威胁所有人的生存时，就连单个人的生存权这种“基本价值”也不是那么“绝对”的。

这里当然有个程度问题：当资源无限时，例如在客轮容量绰绰有余时，你尽可以自由行使你的交易权——只要卖方（船主）同意你就可以买票上船。一旦满载了（资源有限），交易权就受到限制了——即使买卖双方合意（船主乐于卖票），这交易也不能做。但到此为止，

权利的受限还不严重——他可以不让你上船，但假如你已在船上，他不能把你扔下河去，亦即不能限制你的生存权。但如果是泰坦尼克那种情况，即资源危机严重到了要么大家都死，要么只有一部分人能活下来，则你的生存权也要受限制了……

杨：且慢。泰坦尼克号上当时发生的事到底怎么样？你以关于此事的文学描写为依据，是否和朱苏力用《秋菊打官司》之类电影作论据发的那些议论一样会招致反驳？

秦：泰坦尼克事件的实况如今确有若干不尽相同的说法，这里无法也不必作历史考证，只以人们熟知的“泰坦尼克文学”为讨论对象。因为人们对这种文学的普遍接受体现了一种“理当如此”的判断。这一判断本身就可以用于分析。与朱苏力用“秋菊”、“山杠爷”这类文学描写来论证“西方法治不适应本土文化资源”不同的是：“泰坦尼克文学”包含的上述价值判断是基于普遍性人道常识的无争议判断。人们可以怀疑泰坦尼克号上当时是否真的做到了“妇孺优先”，但似乎没有谁认为那种情况下不应该妇孺优先，也没有谁说妇孺优先只是“西方价值”而中国汉子就主张抛弃妇孺争相逃命。所以这里讲的“泰坦尼克命题”与罗尔斯的“饥荒者吃大户”命题或诺齐克的“球星命题”一样，可以脱离具体事件只就判断本身进行讨论。而朱苏力的论证方式就不同了。“秋菊”、“山杠爷”的故事不仅人们在经验上可以举出大量反例，而且从这些故事得出的价值判断（中国人只要“给个说法”，西方人则锱铢必较天生喜讼；中国人离不了“杠爷”的管教，西方人才需要自由、法治，等等）更是缺乏公信力。即使现实中真有秋菊、山杠爷这样的人，他们就能代表中国？就不能代表据说也充满着“牧歌式的和谐”的西方中世纪？

至于“泰坦尼克命题”，它实际上只是说当资源危机严重到了生死关头，通常意义上的生存权也可能要受限制。当然，即使这样，也还有一个“规则公平”问题。客轮满载了，交易权要受限制，但限制谁的？只能根据先来后到的规则，我比你先来，你就不能把我赶下去而你上来。泰坦尼克出事了，生存权要受限制，但限制谁的？只能根据妇孺优先的原则，你非妇孺，那就对不起了。制定这一规则的船长本人也不是妇孺，于是他自己的生存权也被牺牲了——正是这一点使这一牺牲一部分人生存权以挽救另一部分人的做法显得可以接受，否则，如果船长自己及其亲近者溜上了救生艇，事情的性质就两样了。

杨：我觉得泰坦尼克海难时妇孺优先上救生艇的做法尽管是符合道德的，也是符合法律的，但法律的要求恐怕一般没有这么高。这种情景除非法律另有规定，应当说属于紧急避险，如果一部分乘客抢先上了救生艇（船长和船员当然例外，因为他们对乘客的安全负有积极义务），并把接着上救生艇的人推下海去以免同归于尽，在法律上的结果跟妇孺优先是一样的：得救者对于被他们推下海的人不负刑事责任，但应该在经济上对于死难者的继承人予以适当补偿。不同的是为了自己活命把别人推下海的人会受良心的折磨与舆论的谴责，而优先上救生艇的妇孺则只会对罹难者心存敬意与感激。当然，如果法律明确规定在情况紧急而只能有部分人得救时妇孺优先，我本人是不会反对的。

秦：我想你可能混淆了成文法与自然法。从成文法讲的确如你所说，只要法律对泰坦尼克情境的处理没有明确规定（这种特定情境下的“法律不及”是很多的），那怎样争抢救生艇都不犯法。但从自然法（实际上也就是从“正义”）角度讲，青壮汉子“为了自己活命把妇孺推下海”，与在众人默契达成的规则下“优先上救生艇的妇孺”就截然不同了，这也就是你所说的：前者“会受舆论的谴责”而后者则不会的原因。但我们在这里讨论的不是形式化的法学，而是这样一个问题：个人权利与公共领域的边界是否一成不变？在特殊情境下，这个边界是否能够调整？

自由主义的一个基本内容就是强调“群己权界”。公域讲民主，私域讲自由。然而上述例子说明，公域私域的界限并不那么绝对。在泰坦尼克这个极端的例子中，甚至生存权这个最基本的私权利也被当作公域处理了。但是当作公域处理并不是任意处理，公域也要讲规则，基本的规则就是民主。泰坦尼克悲剧中“妇孺优先”虽然并非表决的结果，但大家显然认可这个办法，因此违规者会被众人制止。

回到计划生育这个话题，上述两个问题就是：第一，我国的人口危机有这么严重，以至于对生育自由要限制到这种程度吗？第二，如果需要限制，这个决定如何形成？当然应该经由民主程序。曾经有人说中国不能实行民主，理由就是计划生育民主就通不过。其实代议制就能解决这个问题。而且即使全民公决这样的“直接民主”，计划生育也未见得通不过。的确现在人们（包括我自己在内）也许都想多生，但人

口危机的大道理其实是相当普及了，只不过人们都想限制别人而自己逃脱而已。但正如人人都想开快车但并不意味着他们会在民主表决中废除交通规则、人人都不喜欢缴税但并不意味着他们一定会投主张免税者的票、人人都想搞钱但并不意味着他们会在民主表决中反对禁止抢劫和其他非法牟利一样，私欲的无限性与人们在公域中为自己的根本利益而对私欲设限，两者并不构成矛盾，只要人们相信这种限制是公正的，既不至于残酷到无法无天的地步，也没有干部恃权超生、行贿准生、部门罚款“创收”等“计生腐败”现象。

总之，我认为在计划生育问题上“两害相权取其轻”，在资源约束、人口危机与限制生育自由中作出选择，是完全合理的。如果这些都不问，只是讲“生育权神圣不可侵犯”，那恐怕缺少说服力。但是我这样讲，并不是为现行计划生育政策辩护。我国的人口危机是否严重到了有些人渲染的那种地步？为此对生育自由的限制是否有必要那么严酷？计划生育政策的立法过程与执法实践是否符合民主、法治的原则？乃至于具体的某项政策（如独生子女政策）是否明智？这都是可以讨论的。

其实关于人权的其他问题也可以这么思考。如果当权者以“生存权优先”为理由取消言论自由，你仅仅以“言论自由神圣”来抗议，说服力是不够的。因为如果某种“言论”的确威胁到人们的“生存”，那么即使在西方也是不允许这样的言论“自由”的。例如宣传暴力、恐怖主义、排犹纳粹，或者事涉国防军事机密。因此一般地讲“生存”优先于“言论”，你很难说有什么不对。有人说“生存权优先”就是“猪权论”，我认为不能这样说。

但问题在于：第一，什么叫“生存权”？“生存”之为“权利”，意味着你不能（注意：是“不能”，而不是能而不为）威胁、剥夺我的“生存”，它与“我由于你的准许而生存着”根本不是一回事。“君要臣死，臣不得不死”的体制下是根本谈不上什么生存权的，尽管事实上君一般并不要臣死，于是臣一般也能活着，甚至（如果受宠的话）还可能活得很得意很威风。换言之，生存权意味着“君要臣死，臣就是能够不死”。因此说“生存权”就是“猪权”当然是不对的，因为猪虽然生存着，但人要猪死，猪是不能不死的。同样道理，在没有民主自由法治的国家里，怎么能够说已经解决了“生存权问题”呢？刘少奇、张志新的“生存权”何在？“大跃进”中的几千万饿殍的“生存权”又在哪里？

第二，凭什么说宣传自由、民主等非暴力主张，乃至并不宣传什么而只是叙述某些无关军事机密的事实之类的“言论”会与人们的“生存权”构成矛盾？难道不是相反，没有这样的言论自由才真正严重地威胁了人们的“生存权”吗？如果不是当时剥夺彭德怀的言论自由，不准

讲真话，怎么会有那几千万被剥夺了“生存权”的饿殍？

第三，即便退一万步讲，言论自由真的需要限制，那也应当讲究规则的公平，不能“只许州官放火不许百姓点灯”，你可以任意谩骂我，我却不能反驳你；你可以任意对人实行“精神控制”，却不允许我有信仰自由，如此等等，这当然是不公平的。

杨：您用的生存权概念我觉得有些含糊：当您讲生存权不能受到威胁、剥夺时，您指的是我们民法里所说的生命健康权，也是美国联邦宪法中“生命、自由与财产非依正当法律程序不得剥夺”一语中所说的生命权，它是所有个人最基本的人权，仅仅阻止政府权力的滥用并要求政府提供警察义务；而人家说我们国情特殊，要解决十几亿人的吃饭问题，要把生存权置于首要地位，无暇顾及政治自由与民主时，人家说的是社会、经济、文化权利中的生存权，它要求政府承担使任何一个合法居民过上最起码的“人的生活”的积极义务，也就是政府应该给赤贫者发放最低生活保障费、救灾款与医疗保险等等。

我在《婚姻家庭法与私生活自主权》一文中，把人权与公民权分为三个层次：第一个层次是所有个人的“生命、自由（指人身自由、迁徙自由与私生活自由，因为经济自由包含在财产权的概念中）与财产非依正当法律程序不得剥夺”的权利，第二个层次是所有个人的政治自由（言论、出版、集会、结社、游行、示威）与公民的政治权利（选举、监督、罢免、创制、复决等），第三个层次是合法居民的社会、经济与文化权利，包括生存权与受教育权等等。尽管这三种人权是相互关联的并且在古代社会就都有萌芽，但得到比较切实的保障则是第一个层次的人权最早、第三个层次的人权最晚，因为保障第三个层次的人权要花更多的钱。相对于生存权而言，保障公民的政治权利与自由花钱要少得多，所以生存权优先的民主缓行论是没有什么理由的。再说生存权的保障也不完全取决于国家的财力，同时也取决于财富的分配，因此在国家财力相同时，恰恰是民主国家能更好地保障大众的生存权。此外民主也使得国家对于第一个层次的人权的保障更切实、更平等。完全可以说，政治自由与民主是人权保障上承上启下的关键，是人权发展史上的里程碑。

您刚才提到“大跃进”，“大跃进”确实把人权发展的层次问题复杂化了。“大跃进”之后的大饥荒表面上看是政府没有保障合法居民的生存权，实际上是由于政府侵犯公民的财产权而间接剥夺了公民的生命健康权。正是由于无偿“集体化”（实际上是国有化）、“大跃进”与其后

的“生活资料公有制”（不仅仅是生产资料公有制），导致许多人连最起码的生活资料都没有，如果政府不救济他们，他们就不仅仅是不能过最起码的“人的生活”的问题，而是根本不能活命的问题，而这在传统私有制下是只要不遇到灾荒是不会发生的。因此今天中国的所谓“最低生活保障”与公职人员的房补，表面上看好像属于生存权，实际上是对政府过去滥用权力的赎罪，保障的第一个层次人权中的生命健康权。而正是由于缺乏民主，才导致了政府用于赎罪的钱太少，而且分配严重不公，将广大的贫困农民与农民工排斥在外。因此您强调政治自由与民主，我是完全赞同的。

您说公、私域划分中存在“两害相权取其轻”的必要，以及民主制下也可能通过强制计划生育的法律，这在理论上我也认同。纯粹从逻辑上讲，假如一个国家四分之三的人在全民公决中决定全体国民集体自杀，那时连上帝也救不了他们的。不过经验与理性告诉我们，这种事情决不会发生，而且在民主制下更不可能发生，因为民主的国会或民众比独裁者或其统治下的暴民更理性，数百人乃至数亿人集体发疯的事情是不可能的。尽管在某些问题上公、私域的划分是模糊的、存在争议的，例如美国国会就曾通过禁止所有的人喝酒的宪法修正案（后来不得不废除了），但是我认为强制计划生育不在这个模糊地带之列，生育权应当是确定无疑地属于私域的：强制避孕意味着把个人的性生活暴露在政府的监视之下，强制堕胎就更不人道、破坏性更大了，唯一不彻底破坏个人私生活最后堡垒的做法是罚款与开除公职，这已经是间接强制了，但就连超生罚款与独生子女补助也有劫贫济富的问题，从而造成一个对社会充满不满情绪的贱民阶层，而那些被超生的孩子本人是完全无辜的。所以我以为计划生育立法唯一能做的，是以开除公职相威胁间接强制公务人员计划生育，从而引导国民自愿计划生育；实在要罚款，也只能对贫困线以上的超生夫妇罚款，并且以罚到贫困线为最大限度。

秦：你用的生命健康权与生存权两个概念字面含义难以区分，我看还是用消极自由意义上的生存权与积极自由意义上的生存权来区分比较好：消极的生存权指政府只负不侵犯与警察保护义务的生存权，也就是你所说的生命健康权；积极的生存权要求国家提供最起码的生活条件。

计划生育问题具体到目前中国的情况，我基本同意你的说法，也就是强制到开除公职与有限罚款，甚至两个孩子该不该开除公职与独生子

女补助是否应该取消也可以讨论。但是如果人口问题真的严重到危及国民的生存时，只用这样的间接强制手段肯定是不行的。究竟到多少人口不采取更严厉的措施会危及国民生存，那是个很专业的问题，我说不好。但愿中国的人口危机不会发展到这么严重的程度。计划生育问题先说到这里，我们还是谈谈“群己权界”问题吧。

“群己权界”：特殊情境与共同底线

杨：按照您刚才的说法，“群己权界”的“界”怎么划，有个具体场景问题，就各国的区别而言就是“国情”问题。但是这个界限必须划出，而且一旦划出，就应当私权利领域实行自由，而公权力领域实行民主，而不是相反，一方面公共权力任意侵犯私人领域剥夺个人自由，另一方面公共领域却排斥公共参与而成了私人权力垄断的“家天下”。我是赞同这个观点的。您认为我归纳得正确吗？

秦：正是这样。实际上，西方国家的现代左、右派之分，或曰自由主义与社会民主主义（用美国话语讲则是保守主义与新自由主义即new liberalism，这是罗斯福新政时流行的说法，它是针对自由放任的古典自由主义而强调民主国家干预的，在美国场景中属于较左的倾向。后来弗里德曼等人针对这种民主干预又提出新的自由放任主张，被称为neo—liberalism（有时无连字符），也可以中译为“新自由主义”，但这是一种较右的主张，与new liberalism这种新自由主义完全是反向的。）之分，也正是在“‘群己权界’的‘界’怎么划”这类问题的分歧中形成的，而对“己域要自由，群域要民主”这两个原则，实际上没有分歧。

在有些领域，比方说帮助弱者，左派认为属于公共领域，主张以民主福利国家的方式来解决；而右派认为这属于个人自愿性质的慈善范畴，不能以公共权力为之（这与所谓左派主张性善论、右派主张性恶论的谬说完全是两码事，右派热心于慈善完全可能不下于左派。左右之分在这里决不是道德之别，而是群己权界的不同划法）。但即使左派主张扩大作为公共领域的社会保障，前提也是这种公共权力必须是民主的，历史上的一个铁的事实是：19世纪的欧洲左派宁可提倡有民主而少福利的“美国式道路”，也不会认同俾斯麦式的“专制福利国家”——尽管俾斯麦式的“专制”只是与当时的美国相比较而言，与当时的沙俄专制、更不用说与后来的极权主义不可同日而语。但那时左派的逻辑就是认为，少福利的民主美国要远远优于少民主的福利德国！普列汉诺夫的一段话典型地反映了这种逻辑：他说我们社会主义者对

土地私有制本身并没有什么好感，“但是在一个警察国家实行土地国有制”那就是天大的灾难。因此当时他们的土地纲领只有一个要求，就是要让农民自由退出公社。用普氏的话说，就是让“被剥削者的个人”摆脱“剥削者的公社”！如今甘阳说：19世纪的自由主义是主张自由市场的，但罗斯福以后的自由主义或曰“自由左派”就主张国家干预了。而甘阳自称也主张国家干预，所以也是“自由左派”。但是甘阳没有说，为什么19世纪自由主义不同于“罗斯福以后的自由主义”。其实何止“自由主义”？19世纪欧洲社会民主主义者恐怕比自由主义者更反对“国家干预”！而那时在一个“警察国家”鼓吹国家干预的人，不但不能算自由主义者，不能算“自由左派”，甚至不能算社会民主主义左派！道理很简单：反对那样的“国家干预”正是当时自由主义与社会民主主义者共同持守的底线。

而另一些领域例如堕胎与同性恋，左派认为属于私人领域，主张尊重“同志”的自由；右派认为这涉及公共领域的“风化”问题，社会应当干预。但即使右派所主张的反堕胎反同性恋之类的“风化法”，也只能经由民主程序产生，而不能让皇帝随心所欲地乱来或者用中世纪宗教审判的方式来搞。

然而，在其他更为广泛的领域，“群己权界”则是清清楚楚的，属于左右派的共识，即我讲的“共同的底线”。例如言论自由属于公民个人权利，无论左右派都不会主张政府管制舆论；而政府的产生、法律的制定属于公共领域，必须民主决定，无论保守党还是社会党都不会支持“家天下”或“党天下”。

换言之，现代文明社会的左右派之分在于：对某些领域是私域（己域）还是公域（群域），两派有不同看法。但是：a．私域自由、公域民主是两派公认的，b．私域公域必须划分而不能混为一谈也是两派都肯定的，c．而且对一些最基本领域的公域私域之分两派也有共识（前面举的泰坦尼克之例是一个极端的例子，在正常社会生活中，无论社会党还是保守党都不会认为一个人能否生存要取决于“公意”。像言论自由属于个人自由、政府建构国家立法属于公共事务等等，绝大多数问题中的公域私域之分，现代文明社会不分左右也是有共识的）。脱离了这三点构成的共同底线，像希特勒、斯大林那样胡来，就背离了基本的人道与文明，根本不是什么左派右派、自由主义社会民主主义的问题了。

但是在中国，左如毛泽东时代，绝大多数国民（农民）也没有得到最起码的社会保障，右如袁世凯时期，礼教干预的又何止是同性恋？导致西方现代左右派之分的那些“群己权界”模糊问题，在如今的中国确实并不是什么真问题。中国真正的问题是：在西方无论左右派都承认

为私人领域的那些地方，“公共权力”偏偏要限制以至管制；而在那些西方无论左右派都认为是公共领域的地方，包括“公共权力”本身，又偏偏为个人意志和小集团利益所支配。换言之，即“己域”无自由，而“群域”无民主。这是无论现代左右派都不能容忍的状况，也是自严复以《群己权界论》为密尔《论自由》（On Liberty）中译本书名以来，国人就应该已经认识到的问题。遗憾的是，到现在我们还远未解决这个问题。所以我曾强调以下观点：

“公民个人权利与公共领域的边界在哪里，这是一个自由主义、社会民主主义和其他思想流派有争议的问题，但对于我们来说，许多争议可能还都是未来的事，我们现在需要实现的是在那些毫无疑问（即无争议地）属于个人权利领域的地方坚持自由原则，而在那些毫无疑问属于公共领域的地方实行民主原则，而不是反过来，对个人领域实行‘公共权力’干预，而对公共领域又实行‘个人选择’。”

杨：换个角度说，就是权利与义务的多寡是可以讨论、可以调整的，但权利与义务不能颠倒过来，那就侵犯了共同的底线了。

秦：遗憾的是这样的问题现在的确很多，在这方面的糊涂认识不仅很多人有，我自己也难免。比如前面提到的，我就曾一度以为“义务教育”法确立的是公民接受教育的义务和政府强制施教的权力。但正如你指出的：本来意义上的“义务教育”，原是指国家承担提供免费教育的义务、公民享受免费教育的权利。但很多人却把它理解为：政府有权强制公民出钱接受指定的教育，却并无义务提供足够的教育经费，公民有义务接受政府指定的教育，却没有享受免费教育的权利。以致一些传媒常出现权力机关援引《义务教育法》迫使某公民出钱送子上学之类的“官逼民智”报道。（如2001年11月1日《南方周末》头版新闻：《街头公审辍学孩子家长》讲述的贵州安龙县平乐乡故事，该乡多个农民因贫困交不起学费等原因而子女辍学，结果司法部门择赶集日“在大街上开庭”对他们进行“示众性的‘公审’”。）实际上，如果我们公共财政真的负担不起，政府的免费义务少些也就罢了，权利义务倒过来的那种官有权民有责的“官逼民智”，不论有什么实行的理由，说它是“义务教育”都是不通的。

另一个例子是所谓“土地福利化”的提法。有人说“社会保障在任何国家

都是不能私有化”的，因而农民就不应该有土地处置权。这种看法也是颠倒的。无论土地是“私有化”还是“公有化”，它与“社会保障制度”都不应当混为一谈。所谓“社会保障不能私有化”的说法若能成立，其含义显然是指提供保障的义务不能“私有化”，而绝不是指享受保障的权利不能私有化。举例而言，公费医疗是社会保障，而官府强制百姓自己掏钱看病（哪怕是出于好意）就不是社会保障。“土地福利化”的说法，实际上就是假定由农民耕作自己的土地来给自己提供“保障”，“社会”要做的只是行使权力禁止农民自由处置土地以强制农民承担“保障”自己的义务。换言之，它把“保障”不是看作政府的义务、公民的权利，而是看作政府的权力、公民的义务，如果“社会保障不能私有化”意味着政府或“社会”不能把自己的义务推卸给农民（农户），那么“土地福利化”等于是政府让农户自己保障自己，这就已经把保障义务“私有化”（而且是强制私有化）了，但享受保障的权利却“不能私有”，这叫什么道理？

我国如今社会与经济发展水平都还比较低，社会保障网尚不能惠及多数农民，但如果自欺欺人地把事情说成是：我们没有“国家福利”，但有“土地福利”，却可能使人误以为我们的农民已经具有了“另类的”社会保障，从而取消了建立农村社会保障体系的任务。

在西方，左右派在社会保障的范围上有争论，但在权利义务颠倒的情况下把单向的强制当成保障，则是左右都不会犯的误解。同样，我前面谈到的“生存权”意味着“公民的生存不受无制约权力的损害”。但在那些已经不知“君要臣死，臣不得不死”为何物的发达国家，这样一种“消极自由”意义上的生存权概念早已无须特别强调，在那里人们如今讨论的是“积极自由”意义上的生存权，即“政府有义务保障公民享有物质与精神上有尊严的生存状态”。这个意义的生存权无疑是与福利国家之类概念相联系的。那么政府应当承担这个义务吗？左派认为应当，而右派不以为然。但无论以为然否，这样的生存权与消极自由意义上的生存权相比只能意味着更多的政府义务，它是比言论自由结社自由更让政府为难的事。无论左派还是右派，都不会颠倒权利义务、在对多数国人（农民）并无任何福利责任的情况下把所谓生存权设想为政府有权掌管舆论、乃至掌管百姓的“生存”，而百姓只有服从掌管的义务。

换言之，当人家的左、右派在争论政府的义务有多大时，我们干脆将权利与义务颠倒过来。人家左派主张政府必须多出钱供百姓受教育，右派认为不必出那么多钱。而我们有些人则认为政府可以把百姓抓起来逼其出钱受指定的教育。人家左派主张公家出钱为百姓办医疗、养老等等，右派认为公家包不了这许多，而我们有些人则认为公家可以

把农民的土地控制起来令其耕田终老，农民进城贡献青春后不许留在城里给公家添乱。人家左派主张“积极的”生存权，即政府要保证百姓在物质与精神上生存得很满足；右派主张“消极的”生存权，即政府不能滥用权力威胁百姓的生存。而我们有的地方，政府不负福利之责却可以以“农民负担”逼死人命，还有权封杀被指为影响权贵们“生存”的声音。——我们有些人的这类主张不管有无“现实的”道理，与人家的“左右之争”究竟有何关系？不解决这些“真问题”，不实现共同的底线，我们有什么资格妄称“左”“右”、标榜这种或那种现代文明中的“主义”呢？

自由主义的“低调社会民主”

杨：但是将来呢？在解决了您所说的“共同底线”问题之后，亦即在“己域”有自由，而“群域”有民主已成为现实之后，您是倾向于尽可能扩大“群域”的民主，如社会民主主义所主张者，还是倾向于尽可能扩大“己域”的自由，如古典自由主义所主张者？如今有人认为你在自由主义与社会民主主义之间态度模糊，不是“纯正的”自由主义者，可能就是因为您在这个问题上没有明确表态？

秦：别人认为我是不是“纯正的”自由主义者并不重要，因为自由主义并不是一个名牌商标，需要谁来标榜正宗。但我对上述问题是有明确表态的：正如前面通过泰坦尼克号这个极端的例子所讲的，在一些领域里“群己权界”的“界”很难有个放之四海而皆准的划定。这倒不一定是“国情”问题，在许多情况下它也许是“时情”或其他特定情境问题：在泰坦尼克号上连“生存权”都一时成了群域，可谓极端的“社会民主”了，但到了岸上他们完全可能有条件实行极端的自由主义。我通过“为什么美国没有社会主义”这个问题的研究也证明：美国由于清教徒殖民时代的起点平等与民主早熟，使得一般人多相信自由竞争的公正性。而欧洲由于封建遗风导致的“起点”机会垄断，否定自由竞争公正性的“社会主义”观念就比美国影响广泛得多。甚至许多德裔移民在欧洲时是“社会主义”者，到美国后却很快变得比原有居民更“自由主义”了。我们很难简单地说何者是对的。

具体说到我们的未来，如果能够及时加快民主化进程，并进而实现了公正的初始产权配置，我们完全可以主张更多的自由竞争，正如波兰、捷克、匈牙利的那些自由主义者所主张的。但是，如果中国在“掌勺者私占大饭锅”的进程完成之后才出现民主化，那么即使按照诺齐克的极端自由主义观念（获得正义产生交易正义），我也很难承

认“抢来本钱做买卖”之后的“自由竞争”是公正的。当然只有我这样认为也算不了什么，但如果社会公众也不接受这种条件下的“自由竞争”（在民主状态下这是很可能的），那我们就只能有两种选择：或者出现大清算，或者由民主化进程完成之后的政府（这是必要条件！俾斯麦式的“福利国家”是我们的共同底线所不能接受的）在维持市场经济基本自由的同时实行社会民主主义式的二次分配政策，通过高税收提供社会保障的“福利国家”机制，给原始积累进程中受不公正损害的弱势公众以补偿。

我当然反对大清算，而主张第二种选择。所谓反对大清算，不是像有些人所说的：对非法聚敛宣布既往不咎下不为例式的“大赦”，从此刻起私有财产不问来源一律不可侵犯，并在此基础上实行“自由竞争”。其实在任何国家，保护私有财产的法律都不可能单独成为大赦贪污的理由，因为任何法律要保护的只是合法的私有财产。正如诺齐克所说，“交易的正义”是以“获得的正义”为前提的。像印尼、菲律宾这类国家无疑早有保护私有财产的明确法律，但这并不妨碍民主化以后苏哈托、马科斯这些人的聚敛受到追究。我不否认，有时大赦贪污以缓和变革阻力，从功利的角度看可能是可取的，历史上也有成功的先例。但这类并无法理理由而只有功利理由的考虑能否为社会接受而实现，是难以预料的，而且一般说来，在民主条件下其实现的可能性要比专制条件下小，尤其在“危机激发下的迟来之民主”（但愿这不是未来中国民主化的启动方式）条件下，这种可能性就更小了。从另一方面看，对于尚未“洗”白的黑钱进行合乎法治程序的（而不是运动式的、大轰大嗡的）追究，也应当有利于而不是有碍于公平竞争秩序的建立。这种意义上的“清算”其实就是任何正常国家都要搞的反腐肃贪，即使从功利角度讲，对这样的追究也只有如何强化的问题，而没有“大赦”的必要。

杨：我是主张对黑钱进行清算的，私有财产神圣不可侵犯作为法治原则，从来都是针对合法取得的私有财产而言的，也从来不意味着公有财产就可以随意侵犯。但是我认为清算起来很困难，因为清算不能不受到证据灭失与追诉时效的限制。

秦：确实是这样，到那时能够以司法程序追究的“尚未洗白的黑钱”肯

定极为有限。而在社会矛盾激化的情况下，尤其在“危机激发下的迟来之民主”条件下，如果没有适当的措施解决群众的疾苦缓解群众的不满，人们的清算将难免超越这个限度而指向已经洗白的钱，乃至不分青红皂白地指向一切富人，这样的“清算”很难控制在法治的范围内，搞不好会使社会失序，冲破任何“群己权界”而导致严重后果，形成我曾指出历史上屡见不鲜的“不公正的伪竞争”引起“反竞争的伪公正”的恶性循环。那样的话，受损害的就绝不只是富人。因此实行高累进税以维持基本福利的二次分配，政策以取代“清算”，便成为唯一可行的办法。

在这种情况下，至少在经济方面我无疑就是一个“社会民主主义者”——但即使从诺齐克式极端自由主义的“矫正的正义”原则出发，不也应当作出同样选择吗？诺齐克原则上坚决反对福利国家，但却认为应该适当照顾黑人，因为这是对过去不公正的“矫正”。用二次分配的办法进行这种矫正，总比冤冤相报的大清算好得多。

当然，这样理解的二次分配政策与本来意义上的社会民主主义有出发点的不同：古典社会民主主义认为扩大公域（福利国家）是理想的方向，而私域太大（自由放任）则有诸多弊病，因此他们认为福利国家的色彩应当越来越浓（如前所说，这是古典的看法，现在吉登斯式的新社会党人已经不这样看）。而自由主义只把前述条件下的二次分配看成矫正过去不公正的一种补偿措施，并不把它看作未来的发展方向，相反，从逻辑上讲，随着补偿的到位和转型阵痛的过去，福利国家的色彩应当趋于淡化而转向更多的自由竞争。

我在过去的文章中把这种思路称之为自由主义的“低调社会民主”。所谓“低调”并不是指二次分配的强度低——在某个历史时段，作为“矫正的正义”的二次分配在政策强度上完全可能不低于社会民主党人的福利国家政策，正如“右派”本人热心于慈善完全可能不下于“左派”——而是指对这种二次分配的理论阐释：它不是通往“设计”好的尽善尽美未来理想之门，而只是对过去罪恶的一种事后赎罪。“它因其‘起点平等’的理念而具有社会民主色彩，但它是低调的：它并不自认为提出了一种比‘个人主义自由’更可欲也更‘高级’的理想，更不想由此否定个人自由。它只是想为可欲之自由寻找可行之路。”[1]

讲了这么多，并不是为了证明我是不是“纯正的”自由主义者，而是说：从比较极端的泰坦尼克号之例到现实中很有可能的“自由主义的‘低调社会民主’”选择，都表明：第一，凝固不变的“群己权界”不存在；第二，但某一情境下的群己权界，以及相应的己域自由、群域民主必不可少。前一点使现代的左右派（所谓自由左派与自由右派）各有存在的理由，而后一点则是现代左右派都要持守的（而我们尚未实

现的）共同底线。

既然凝固不变的“群己权界”不存在，生育自由的界限也就是一个可以讨论的问题。同样，某一情境下婚姻家庭法与其他形式的私权利边界到底如何划定，也是可以讨论的——由于缺少这方面的专业知识，我对这一讨论并无定见。但我认为在上述领域可能与其他领域一样，我们现在面临的主要还是如何守住共同底线的问题：无论某一情境下生育应当在多大程度上受鼓励还是受限制，都有个民主立法、公正执法、保护基本人权、制约行政权力的问题。

“决定‘公域’边界的公域”与自由—民主关系问题

杨：您关于公域、私域的划定应依据具体情景并且是可变的观点，以及您的“低调社会民主”主张，我都是赞同的。不过这种主张能否落实，主要取决于谁来划定这个界限，以及依照什么程序划定这个界限。

秦：如上所述，除了一些极端情况，通常群己权界的变动幅度还是在一定范围内的。在此范围以外，大多数基本领域属公域还是私域，人们是有共识的，所谓共识就是已经成为常识性的公理，不存在左右派之争的问题，自然也就无所谓谁来划定。例如言论自由，在文明国家它本属天经地义，不存在由谁来决定、包括由公众“民主决定”是否实行言论自由的问题。所谓“天赋人权”，如果透过基督教文化色彩的特殊表述方式（如美国《独立宣言》开头说的：“上帝赋予他们某些不可转让的权利”）而从跨文化的普世意义上讲，就是常识性公理赋予的。

而在上述可变范围内，群己权界的变动就只能是“公共选择”即民主决定的。理由很简单：既然群己权界的变动具有强烈的外部性，它本身就属于公域，任何个人或小集团都不应垄断其决策权。不但如此，这种“决定‘公域’边界的公域”比起其他公域来，它还是一种最基础性的公域，因此它往往需要以直接民主方式进行，甚至间接民主都不合适，更不用说独裁了。发达国家每次大选时，让人民在左、右派之间、福利国家与自由放任之间进行选择，实际上就是通过民主（而且是直接民主）来决定“群己权界”的“界”究竟何在。只有在紧急状态下无法启动直接民主程序时，才以间接民主来决定——如由民选总统宣布战时状态，或者像泰坦尼克号那样，由船长在公众的默许下决定“妇孺优先”。

一般来说，只有在群己权界确定之后，公域的民主（如国家的日常治理）才能以代议制即间接民主的方式进行。包括我们一开始讨论的婚姻家庭法和生育自由的限度，它既然能够成为议会讨论（西方议会不会讨论计划生育，但婚姻家庭法的讨论还是有的，还有像堕胎自由这样的讨论就更不用说了）的话题，就显然是民主决定自由的限度亦即群己之权界的体现了。

杨：不对。您先前说民主国家在正常状态下公域、私域之分是以直接民主的方式划定的，这一点我完全赞同；但接着您又说作为代议机构的议会决定生育自由的限度，岂不自相矛盾？议会民主是不能决定群己权界的，否则怎么约束它缩小私域、扩大公域从而增加自己的权力呢？如果议会能决定私域的范围，就会出现孟德斯鸠所说的、也是托克维尔所担心的“173位暴君”（指英国下院议员）的问题，也就是刘军宁所说的“民主妨碍自由”的问题。议会当然有权讨论和通过婚姻家庭法，但是它讨论决定的不是群己权界，而是私域范围内平等主体之间的“人人权界”。群己权界的确定，包括生育权的限度，那是宪法解决的问题。

还有刚才您讲的那些公认的私域如言论自由，也不能说“无所谓谁来划定”，因为谁来划定是非常重要的。美国联邦宪法修正案第一条就明确规定，国会不得通过剥夺个人的言论自由的法律，如果这一私域范围是由国会来划定的，根据谁制定的法律谁修改的原则，国会自然可以通过限制言论自由的法律。

正是宪法确定了公域与私域的基本界限，几年一度的选举只能在群己权界的模糊地带通过选择政府来补充划定群己权界，而且这种补充确定的界限是富有弹性的、容易改变的。制宪权当然属于公域，从理论上讲它是人民整体的权力，就像几年一度的选择政府的权力一样。尽管在许多国家出于可操作性的考虑并没有以全民公决的方式制定与修改宪法，而是以议会两院三分之二绝对多数通过、国会两院三分之二绝对多数加四分之三的州（邦）政府通过、专门的制宪会议制定再重新选举一个制宪会议通过等等，但几乎无一例外的是，宪法的制定与修改都要比普通法律的修改与制定需要更大的权威，程序也更加复杂。宪法之所以具有高于普通法律的效力，就在于它在理论上被认为是全体人民的意志，而人民的意志高于人民代表的意志。所谓宪政对民主的限制，就是直接民主对于间接民主的限制。

秦：的确，我刚才说的不准确。最近爱尔兰等国就是通过全民公决而不是通过议会来实现堕胎合法的。但直接民主决定群己权界只能是就那些现代左右派争议的模糊区间而言，而“公域与私域的基本界限”包括你刚才说的言论自由之类，恐怕不能说是由直接民主、或由宪法来“划定”。最基本的人权原则上只能视为公理，或者用基督教文化的表述就是“上帝授予”的。宪法的规定只是对“天赋人权”的承认。一定要说基本人权来自宪法，那也只能指自然法意义上的“宪法”（宪政精神），实际也同人权来自公理、来自“天赋”差不多。否则像英国这个没有成文宪法的国家又何来人权？历史上有些极权国家成文“宪法”是否认基本人权的，与你所说的“173位暴君”有可能剥夺人权一样，那本身都是“不合法（自然法）”的，人们有权对之抗争。一个正常的宪政秩序不能承认173个“暴君”取消自由，同样也不能承认173万“暴民”取消自由。自由所及与民主所及的边界可以讨论，可以调整，但自由本身并不是由“民主”（无论直接间接）授予的，正如不是君主授予的一样。

当然有人可能会问：既然群己权界之“界”由直接民主来调整，如果直接民主把己域划小至于零，这不就没自由了吗？这的确是个悖论。但正如你前面讲的那个“全民公决决定集体自杀”之例那样，这个悖论在逻辑上有意义，在现实中一般是没什么意义的。因此“民主妨碍自由”的说法我不赞同，我觉得所谓立法侵权实质上是代表人侵犯被代表人的权利，而阻止这种侵犯的方法恰恰是直接民主（选举）与它的产物（宪法）。

还有一个说法：民主是手段、自由是目的，所以“无民主的自由”要优于“无自由的民主”，有人还把这种认识归结为“自由本位”论。这种说法在民主自由都已经实现，但却面临“民主取消自由”之危险的情况下是十分重要的。但这恐怕只是那种“问题意识”的产物，并不能成为自由主义者包括消极自由主义者的一般原则。

与此有关的是那种把直接民主与消极自由对立起来的看法。它常常提到的论据是中国“文革”的“大民主”、法国雅各宾式的“民主专政”和德国人把纳粹选上台。但严格地说前两例与后一例似不能混为一谈。民主不论直接间接都应当体现为一种公正的程序、应该以个人意志的表达自由为基础。直接民主就是公众不经过“代议士”而直接参与公共选择，但直接参与也是有规则的。过去希腊城邦、如今的瑞士都被视为直接民主的样本，雅典—瑞士式的民主有许多局限与缺陷，一般认为无法仿效。但雅典、瑞士式的政治并不等于大轰大嗡、“广场狂欢”，

更不等于“文革”或雅各宾专政。即便作为雅典式民主最大污点的那些坏事，如杀害苏格拉底，也是经由“雅典式法治”程序作出的。与“文革”式的暴民政治不可同日而语。与其说“文革”像“雅典式民主”，不如说它更像义和团。当年“雅典民主”错杀苏格拉底，苏氏宁可冤死而拒绝逃逸以示尊重法治。但是如果苏格拉底面对的是义和团或“西城纠察队”，他能持同样态度吗？

总之，“文革”与雅各宾式的大轰大嗡、“广场狂欢”是不能叫直接民主的，否则所谓直接民主与专制根本就成为一个概念而丧失其语义了——因为任何专制都或多或少表现为“三呼万岁”的。如果“三呼万岁”就是“直接民主”，那在“皇帝的新衣”故事中大概就只有那个讲真话的小孩是“专制者”（因为他既不附从“直接民主”，同时也不是“间接民主”产生的“代议士”）了。

只有德国人把纳粹选上台这件事，可以说是“直接民主取消自由”的真正案例。因为魏玛末期的那次竞选基本还算是程序合理而且体现了选民个人意志自由，可以算是直接民主的。但是即使在“混乱的民主使人厌烦、寡头的‘自由经济’导致反自由的经济寡头、战败国困境产生民族复仇心理”等多种因素造成的“魏玛心态”中，纳粹党在这次选举中得票率也不过33%。如果自由主义选民与社会民主主义选民能够意识到坚守“共同的底线”的极端重要性，而合作对付纳粹的挑战，这样的得票率未必就会导致纳粹上台。

换言之，即使有“魏玛化”的土壤，直接民主也并非必然会成为自由的最大威胁。两次大战之间自由民主制在欧洲几乎全面崩溃，“多元论的议会民主政体不仅在意大利、西班牙、葡萄牙和希腊等地中海国家，以及南斯拉夫、保加利亚、匈牙利和罗马尼亚等巴尔干国家，而且也在波罗的海国家，在波兰和奥地利遭到失败，让位于独裁与极权主义的统治方式。”[2]但是在所有这些国家中，也只有德国是通过比较规范的全民普选把独裁者送上台的，其他诸国都是通过政变、内战、暴力革命等非民主方式建立的独裁。俄国斯托雷平时代积累了比魏玛德国更适宜造成“人民专制”的社会心理条件，1917年革命后全民普选的立宪议会充斥了主张人民专制的民粹派，基本没有自由主义者的地位，这明显预示着“直接民主取消自由”的方向，然而这条路被打断了，最后新的专制还是由布尔什维克用武力驱散民粹派议会的方式， 亦即用完全非民主的方式建立的。所以，认为直接民主对自由的威胁最大，这种说法并没有史实依据。

杨：但你这里讲的“直接民主”似乎与许多人的定义不同？按许多人的说法，大轰大嗡、“广场狂欢”正是典型的“直接民主”，而魏玛德国的议会政治倒是属于间接民主。

秦：这里的确存在着严重的概念混乱。我们知道刘军宁先生一直主张“间接民主”而反对“直接民主”，他的意思本来是主张议会民主而反对大轰大嗡式的“人民专制”。对这个本意我是完全赞同的。近来汪晖先生斥责说：刘军宁只要精英民主，不要大众民主。王思睿先生就此分析道：汪晖把间接民主说成精英民主、直接民主才是大众民主，这是偷换概念。间接民主就是代议制，而现代议会是全民普选的，不是元老院，大众选举议会不就是大众民主吗，怎能说它只是“精英民主”呢？

王思睿的这个分析是对的。精英民主与大众民主之别是就民主权利限于少数贵族还是普及于全体公民而言的，而间接民主与直接民主之别则是民主决策程序之别：公民是直接以多数决定方式形成公共选择、还是选民先通过民主选举产生民意代理人（议员、直选总统等），再由这些代理人通过次级民主程序形成公共选择。因此，大众民主不仅可以是间接民主，而且除古希腊与今天瑞士的小城邦外，大国的大众民主一般都必须借助间接民主形式，否则难以操作。尽管如下所言，我并不赞成说大国民主只是纯粹的间接民主。另一方面，精英民主也可以是直接民主。如古代斯巴达和中世纪波兰等地的贵族民主，都是没有代议制的集体执政。实际上，恰恰是精英民主最适宜无代议制的直接公议方式，因为精英人数相对少。汪晖把刘军宁主张的那种代议制下的大国民主说成是“精英民主”，应当说是常识性的错误。

但是刘军宁认为大国民主仅仅是间接民主，也是不确切的。在这里我想引述中山大学研究生李俊慧女士一封学术通信中的看法：她指出在美国20世纪初的进步主义运动中，“州级改革的一种形式就是扩大公民参与，实行直接民主，其制度成果包括创制权、复决权与罢官权，全都带有强烈的直接民主的色彩。如创制权就是选民可以绕过州议会自行起草法案，并在下次选举时由选民投票决定，得到必须的多数赞成后就可以成为法律。而复决权则是创制权的相反操作，即选民如果对州议会通过的法律感到不满，可以向州政府提出要求复决，复决期内该项法律暂不生效，若复决结果是多数选民反对该法律，则该法律遭否决。这种绕过立法机关（同时也是代议制机构）的做法，与古希腊时期的直接民主制十分相似。当然，这些制度只在州一级实施，但

考虑到美国历史上长期以来联邦管治系统力量其实十分薄弱，在国内事务上真正起到较大作用的是州一级的管治系统，这一现象就值得我们深思，是否可以如此简单地否定直接民主？”

在此我想补充的是：就是联邦一级的议会民主本身，也不能说仅仅是间接民主。因为在以公开的政纲为基础的多党竞选中，选民的选择在逻辑上与纯粹的代理人挑选（例如他为打官司聘请律师作为代理人而“间接”维护自己权益）是有所不同的。在这样的竞选中选民不仅选择了利益代理人，更重要的是他直接为国家选择了一种政纲，一种治国方略，“代议士”只是负责落实这一方略。因此选民实际上是“直接”参与了治国。这就好比在一件诉讼案中，你不仅选择了律师，而且指定了辩护词和整个诉讼方案，律师只是上去照本宣科，这还能说你没有“直接”参与诉讼吗？事实上，美国的政党概念就是以此为基础的：你投了某个党的票，就是那个党的党员。除此以外别无“党员”一说。所谓民主党执政，在某种意义上就是投该党票的选民执政。这与“广大群众”委托一个少数人组成的组织作为“代理人”（姑且不论这里是否存在真正的委托—代理程序）是不同的。

回到“群己权界”这个问题上，如果选民们在福利国家与自由放任两者间进行了选择，那么他们就是“直接”决定了公域私域的边界（确切地说是决定了群己权界中“天赋”的常识性公理所未能划定的那些模糊部分），而并未劳驾“代议士”。留给“代议士”们的工作只是在选民已经划定的边界内处理公域事务。就后一点而言，代议制的确是间接民主，但就前一点而言，现代议会民主不能仅仅归结为代议制，因而也不能仅仅说是间接民主。应当说它是间接民主与直接民主的结合。必须强调的是：“选民们在福利国家与自由放任两者间进行选择”亦即以直接民主方式划定群己权界中的模糊部分，这正是我所强调的“共同的底线”。在现代社会中，左派主张福利国家，右派主张自由放任，但他们都不会否认公民们（不是代议士）对这两者拥有选择权。而在当今的中国，恰恰正是这一点如今正受到民粹主义与寡头主义来自左右两面的压制。

至于大轰大嗡、“广场狂欢”或者我们称之为“革命”的那种过程，如果它确实起自民间而并非专制权力导演的“三呼万岁”或者“奉旨造反”的话，那么它就是所谓的“剧变”。它固然不是专制，但它本身也不是作为一种治理秩序的“民主”，包括所谓“直接民主”。但是这种过程有可能导致民主（如果革命后建立了议会民主制度或者瑞士城邦式的直接民主制度），正如它有可能导致专制一样。由于这两种可能都存在，所以我既不是“革命崇拜”者，也不是“告别革命”论者。

总而言之，私域自由与公域民主是互为因果的。如果在私域要自由、

公域要民主之外，还有公域私域的边界在某种程度上也由民主来决定这一条，那民主的意义就相当突出了。仅仅说“自由本位”是不确切的，过分贬低直接民主也是不对的。至少应该说：民主与自由的关系犹如“先有鸡还是先有蛋”一样，不能简单地分主从。尤其在中国目前的情况下，民主的意义就更为突出了。

这些也许是题外话了。法学界对于婚姻法的修改还有些什么问题争论得比较激烈，你可以说给我听吗？

私生活权利的重要性

杨：一个问题是离婚理由应具体列举还是像原来那样概括为“感情破裂”，主张离婚自由的人内部也争吵起来了。我个人是坚决赞成列举外加“其他应当判决离婚的情形”的。法律只有明确，才能真正做到有法可依、有法必依，限制法官的自由裁量权。法典是个人自由的圣经，没有法律就没有自由，这是千古不移的真理。法律不明确，像孙悟空的如意金箍棒一样具有伸缩性，个人就没有安全感，从而没有自由。一些社会学家似乎完全不懂得这一道理，他们把法律看作社会控制的工具而不是保障个人自由的工具，因而坚持现行婚姻法的“感情破裂”而反对列举离婚理由。主张离婚自由的法学家不去告诉他们这一道理，却大讲明确化和补充空白是为了增强法律的可操作性，便利法官办案，当然是没办法说服人家的。这并非偶然的考虑不周，而是长期的习惯使然。几乎所有的法学家，他们为法律中的各种具体制度提供了大量的意见和建议，有的甚至著作等身；但他们总是就法论法，很少考虑法律和人权的关系问题，尤其很少考虑法律与私生活自主权的关系问题。

另一个问题是要不要惩罚第三者。法学界的“道学家”主张对第三者给予“行政处分、法律制裁”，另一些法学家主张仿效外国立法例，规定恶意第三者承担民事赔偿责任或在离婚判决的财产利益上照顾无过错的一方。法学界内外的浪漫主义者则坚决反对法律就第三者问题作出规定，甚至把第三者插足说成美好的事物。第一派的主张有现行法（1980年《婚姻法》第三十四条）和传统观念撑腰，而且其结果必定是严重侵犯个人的私生活自主权；后两派不去批判这种陈旧而危险的观点，却自伙儿争吵不休：一方说美国、德国有使第三者承担民事责任的先例，另一方说外国的东西未必就是进步的。其实，这个问题与婚外恋者、第三者之间的情感是否美好或不道德完全无关。婚外恋者和第三者之间的情感即使是美好的，仍然会造成婚姻另一方当事人的精神痛苦，所以外国判例才会确认恶意（并非存心想伤害他人，仅仅指知道对方有合法的婚姻关系存在）第三者与婚外恋者应承担精神损害赔偿的责任。这种判例并非婚姻法的问题，而是精神损害赔偿，也

就是侵权法的问题，不应在婚姻法中去规定。但判决精神损害赔偿应有法律依据，这就是婚姻法中明确规定或暗含的配偶一方对另一方的贞操权，或者说是对方的忠实义务，因此这个问题根本就不应该说成“应不应制裁第三者”，而应当说成“应不应保护受害的婚姻当事人的贞操权”。贞操权既然是一种民事权利，那么它行使与否就全凭受害人的意愿，政府或所谓“单位”均不得干涉。事实上基于“一日夫妻百日恩”的考虑，或者基于“家丑不可外扬”或举证困难的顾虑，即使是那些依法可以要求精神损害赔偿的国家，受害的配偶一方也很少到法庭上主张贞操权。因此贞操权仍然体现着当事人的意思自治，与所谓“行政处分或法律制裁”是完全不同的。

还有一个问题是我提出来的，就是离婚的理由到底是什么？在这个问题上法学界的看法似乎是一致的，这就是马克思所谓“离婚是对已经死亡的婚姻的宣告”的说法。但由谁来判断婚姻是否死亡了呢？显然只能是法官。因此这种观点显然把离与不离的决定权最终交到政府手里，实际结果必定是走向限制离婚，而且比列举离婚理由的限制离婚更坏。现实生活中就有离婚官司打了五六年离不成的，因为法院认为他们的婚姻“没有死亡”。你说一个人要把一生十分之一的时间拿来打离婚官司，有多惨！这种观点也不符合事实，现实生活中有不少协议离婚的人，离了一段时间后感到还是自己原来的配偶好，因而又复婚的，既然“离婚是对已经死亡的婚姻的宣告”，怎么解释这种屡见不鲜的“死而复活”现象呢？那些鼓吹严格限制离婚的人，正是基于这一点攻击协议离婚；说协议离婚宣告活人死了，既不合事实又破坏家庭离间骨肉，应予取消。这当然是胡说，复婚现象恰恰说明协议离婚不足以破坏家庭离间骨肉，而是一种最经济、最文明的离婚办法，并且留有破镜重圆的余地。但是这一攻击无疑抓住了那些主张离婚自由而又秉持离婚死亡主义的人的要害。在我看来，既然主张离婚自由，那么离婚的理由就不能是别的东西，而只能是离婚自由本身；用老百姓的话来说，这叫“捆绑成不了夫妻”。

秦：你对这些问题的看法一直贯穿着私法自治这个核心价值，我完全赞同。“私生活自主权”这个概念也很好。你们法学界的情况我不大清楚。就我所了解的范围而言，学术界讲得比较多的是经济自由和政治自由，私生活自由几乎没有什么人讲，也许认为这是理所当然的吧。可是现实生活中侵犯私生活自由的事情多的是，除了前面提到的户籍制度与分房制度对婚姻自由的限制、对非婚同居者随便闯入其住宅“捉奸”，还有强制晚婚、强制分片上学、电信局随意窃听人家的电

话、警察随便闯到人家里查户口等等，不胜枚举。你们可以趁着这回讨论婚姻法的修改，多讲讲私生活自主权。

杨：我认为私生活自主权是个人最根本的权利，是人格尊严的最后屏障。一个没有多少权利意识的人，可以对没有经济自由和政治权利无动于衷。但是当政府或他人损坏他的健康、毁损他的名誉、暴露他的隐私、闯入家中拿走他的财产、抱走他的孩子、抢走他的妻子的时候，当政府或他人强迫他砸掉自家的锅碗去吃集体食堂的时候，当政府或他人用绳子五花大绑把她抓去绝育或堕胎的时候；他（她）只要不是个白痴，就无不感到铭心刻骨的痛苦。这种痛苦达到一定程度，对许多人来说可以彻底摧毁他的人格尊严和道德观念，使他（她）相信“人对人是狼”的性恶论，从而在没有现实危险的时候不择手段地侵犯他人的利益和社会公益。另一方面，政府对私生活自主权的保障成本又比较低，不像选举权与社会福利权那样要花很多的钱。因此世界上所有的文明国家无不承认私生活自主权是一种宪法权利，即使民主的立法机关也无权以法律的形式剥夺这些权利中的任何一种。我国宪法中也规定了若干种私生活自主权，但是很不全面，又无概括性的兜底条款，亟须改进。

秦：也就是说要限制国家这个大共同体的权力，扩大并切实保障个人的权利与家庭这个小共同体的权利。

备注：对话中提到的文章可以在问题与主义网站（http://www.wtyzy.net）授权文集中找到。

---

[1] 秦晖：《寓平等于自由之中——评李普塞特新著〈美国例外论〉》，见《问题与主义》文集。

[2] 迪特尔·拉夫：《德意志史》，波恩，1985年版，第273页。

『左右』的商榷

自由、乌托邦与强制

——写在《共产党宣言》150周年

一　“良知”与“头脑”的双重困惑

“一个幽灵，共产主义幽灵，在欧洲徘徊”，150年前，马、恩以这一诙谐的起笔成就了一篇鸿文，开始了一个时代。

到20世纪20年代，据说是克列蒙梭说过：“一个人如果30岁以前不是社会主义者，他的良知就有问题；如果到30岁以后还是社会主义者，他的头脑就有问题。”看来此时在克列蒙梭心目中，社会主义的道义感召力仍然强大，然而其理性说服力已经出了问题。但在此前，多少人成为马克思主义者与其说是着迷于它的道义力量，不如说首先是叹服于它的智慧力量。布哈林曾回忆说，他早年信仰马克思主义，与其说是因为它“崇高和美好”，不如说首先是马克思著作“异乎寻常的逻辑严整性”征服了他。[1] 维特伯爵，这个沙俄总理大臣，不是革命者而是一个贵族，一个过了30岁而头脑绝无问题的精明改革家，也在日记中写道；马克思以“数学般精确无疑的论证”使他确信未来的世界属于社会主义，只是他认为俄国目前还太落后，所以还需要沙皇陛下的治理……[2]

然而80年后，波兰前统一工人党末代首领拉科夫斯基亲手删掉了改建的社会民主党宣言20条所有的“马克思”字样，他感叹道：西德的勃兰特天天讲社会主义，而我们如今回避这个词就像回避瘟疫一样……克列蒙梭若生逢其时而读过《古拉格群岛》，他还会说社会主义的“良知”没有问题只是“头脑”不够么？

古今中外，许多宗教以其悲天悯人的终极关怀赢得了无数信众，而牛顿、达尔文的科学又以其缜密的理性思维倾倒了无数智者。但同时具有宗教般的道义权威与科学般的理性权威双重魅力的，除马克思主义再无其二。然而百年过去，在这世界的许多地方（如前述的波兰），同时在道义上与理性上都陷入极度自卑的，好像也就是“马克思主义者”了。在本世纪初，世界上还没有一个社会主义国家，可是社会主

义（马克思主义、共产主义）的影响之大，恰如世界上没有基督教千年王国而基督的信仰者却满天下一样，在当时的俄国，社会民主党人（布尔什维克与孟什维克）宣传马、恩自不待言，民粹主义者抢先译出《资本论》，自由主义者打出“合法马克思主义”旗号，就连沙皇的总管维特也在日记中（要知道日记是心里话而不是给人看的）对马克思敬仰有加。而在20年代的中国，孙中山说民生主义就是社会主义，蒋介石要加入第三国际，国民党的笔杆子陶希圣之类满口的唯物史观，多数政治上的自由主义者也在经济上认同社会主义……然而到了世纪末，一切都倒过来了。当年马克思说过，社会主义的胜利使得它的敌人也扮装成社会主义者。而今，则是社会主义失败使得它的信徒也扮装成非社会主义者了，在大潮的冲击下，国家易帜党改名，“连累”所及，西德社民党也宣布把“民主社会主义”提法改成“社会民主主义”以避嫌，而波兰社民党干脆只讲“人道的资本主义”而不讲“民主社会主义”。社会党国际发表声明，对“前共产党”一窝蜂地向自己认同表示怀疑，而这个国际的内部则有人倡“社会自由主义”之说，因为“民主社会主义”也臭了……以至于有人说，当今只有教皇还敢讲同情社会主义的话而不被斥为可耻之言。

于是有人写出《历史的终结》一书，宣称资本主义已经最终获胜。几年过后，人们发现这位先生错了。东欧转轨不顺利，导致了“左派复兴”。多米诺骨牌没有继续倒下，而东亚的资本主义却发生了多米诺式的金融灾难。庞大而富强的民主世界奈何不了几个孤立而倔强的独裁者，连年饥荒的、屡战屡败的和美国鼻子底下的，一个个令人难以置信地转危为安，就连那个半世纪以来连国内一批鸦片贩子的割据都收拾不了的东南亚唯一军人政权，却能以一个“最穷国”而对抗住了整个“民主世界”的制裁，并使其众多富裕的邻居们一个个争相巴结自己！与此同时，冷战后的世界秩序没有着落，“现代性危机”仍在深化，一系列“全球性问题”使人一筹莫展——于是乎一些人又乐观起来，高呼社会主义复兴了！

然而且慢，要知道今日世界上与“资本主义”为敌的并不就是社会主义。真正的社会主义者能为中世纪的垂而不死欢呼雀跃么？当那屠杀了几十万共产党人的苏哈托先生“顶住了西方人权的压力”时，我们为之鼓掌叫好，这究竟是社会主义的生机呢，还是社会主义的悲哀？当苏东剧变时有人曾清醒地指出：社会主义的失败并不等于资本主义的胜利。那么今天我们更应清醒地看到：资本主义的麻烦不等于社会主义的复兴，比资本主义更肮脏的现象之存在更不值得社会主义者高兴。实际上政治的多米诺骨牌虽可以被国界所挡住，价值上的多米诺骨牌却仍在倒下，我们过去自称拥有“最高形式”的民主而嘲笑西方民主的虚假，如今却在说：民主只能循序渐进，“民主不能当饭吃”，我

们是穷国，不能享用“发达国家的人权标准”。我们过去自称虽不富裕但社会主义保障了基本福利，如今却在说西方福利社会那一套我们搞不起。我们过去说社会主义讲平等而资本主义等级悬殊，如今却在用“东欧的前部长看大门”来描述“资本主义复辟”的可怕。我们过去自夸工人阶级是主人翁，而如今“有商会而无工会”却成了我们招徕外资的一张王牌，并公然宣传外商要求设立党支部以便管束工人。我们过去讲“全世界无产者联合起来”，如今却把反制裁的宝全押在见利忘义的大资本家身上，而把西方的工会视为头号敌人。这与当年西方制裁苏联而英国工人罢工援苏真是恍若隔世！我们如今越来越依靠“亚洲价值”、“文化传统”、“特殊国情”和民族主义，而不是靠“社会主义优越性”来响应西方的挑战。——一句话，当今世界的历史并未终结，资本主义并未胜利，然而社会主义在“良知”与“头脑”上的双重尴尬更未缓解。对于真诚信仰社会主义、马克思主义（而不是仅在“主义”的旗号下谋私）的人来说，无论道义上还是理性上，最严峻的时刻还尚未到来。

面对社会主义国家不是转向民主资本主义，就是转向专制资本主义的大潮，有些人自我解嘲似的宣称，社会主义虽然在社会主义国家失败了，却在资本主义世界胜利了。如今西方的福利国家、社会保障、城乡一体和资本社会化，不都是工人运动与社会主义斗争的成果吗？此说其实并不怎么能自慰；正如日本学者盐川伸明指出，所谓社会主义似乎不是为了实际搞社会主义的国家谋幸福，而是为了其他国家谋幸福，这颇有点讽刺意味。［3］然而还不仅如此，只要直面现实就可以看到，即使在西方世界，福利制度的实现也并不见得与工人运动或社会主义运动有联系。有人指出，欧洲福利国家是保守主义而非社会主义的产物，福利制度的首创者如德国的俾斯麦、英国的迪斯累利，都是比自由资本主义更右的贵族国家主义者，而不是更左的社会改良主义者。［4］德国的福利制度建立于工运弱小的容克专制时代，而不是社会民主党与工会强大的时代，美国没有社会主义运动，但福利（尽管与西欧相比类型不同）制度的水平并不低。［5］自由主义经济学认为，资本与劳动的谈判优势由市场供求决定。现代化初期资本稀缺而劳动过剩，劳动者只好接受不利条件，而后来资本积累导致过剩，劳动相对稀缺，工人当然就有谈判实力要求福利了。因此福利制度与社会主义运动无关。我并不同意这种说法，但老实说要驳倒此论还需大量的实证功夫，目前人们还做不到。

二　自由悖论与人的创世纪

那么，在《宣言》150年后，“共产主义幽灵”徘徊了一个半世纪的今天，社会主义的复兴希望何寄呢？成千万人为之抛头洒血的一场惊天

地、泣鬼神的运动，难道只是南柯一梦么？

要知道社会主义并不仅仅是一种意识形态。我前面说过，它是古今中外人类史上唯一同时具有如此大的道义力量与逻辑力量、同时具有德性魅力与理性魅力、同时吸引了如此众多的贤者与智者为之奋斗、同时迎合了人类爱善求美的良知与爱智求真的头脑的运动。在它的史诗年代里，它融宗教的信仰与科学的追求于一炉，产生了极大的社会动员力。因此我们不能不说，广义的社会主义具有一种人性的根基，它既不是某种民族文化所独有，也不是某个“社会发展阶段”所独具，当然更不是以某个人某本书作出的预言能否应验来决定其生命力的。

哈耶克认为社会主义起源于“理性的自负”，我后面要讲到，作为狭义社会主义（近代社会主义）起源的解释，他的这一结论是可商榷的。但作为对广义社会主义的解释，他讲的有道理。其实也可以说，社会主义同样源于“德性的自负”。德性与理性其实都是人类的天性，对此过于“自负”当然是“致命”的，但若对此过于虚无呢？如果生活中完全没有了德性与理性，那会是怎样的状态？那岂不是“所以异于禽兽者几希”了吗？

哈耶克的伟大功绩在于，他指出了“理性的自负”会导致“通往奴役之路”，然而他的所有著作都没有告诉我们：什么是“通往自由之路”？从哈耶克那里我们懂得了，自由是可欲的，然而他没告诉我们，自由如何才可得。他的著作通篇讲的是：我们不能做什么什么事，否则我们将失去自由。然而他没有讲：我们应当做什么什么事，以便得到我们本来并未享有的自由。历史上所谓“消极自由主义”（或译“否定的自由主义”）者总是假定，人们本来就是自由的（即先设定一种关于自由的“自然状态”），只是由于后来陷入了“致命的自负”，着迷于建构一种想入非非十全十美的“理想制度”，才走上了“通往奴役之路”。或者即便原来不自由，但只要人们不想入非非，一切顺其自然，社会便会“自生自发”地形成“自由秩序”。然而古今中外的历史中哪去找这么便宜的事？

自由主义对人的德性与理性的要求都是极为低调而“现实”的。“计划经济”要求深奥的“科学”来为经济过程提供人为的“最优解”，而自由经济只要求不偷不抢，公平交易自会“顺其自然”；“理想政治”要求人皆为圣贤，而自由政治只要求人不作奸犯科，应当说这种要求比“社会主义新人”要好做得多。然而几千年来各种独立发展的古文明都未能“自发”形成“自由秩序”，而是“自发”地走上了各种各样的“受奴役之路”。而真正形成原创性自由秩序的只有西欧，今日世界其他地方的这种秩序也直接间接都是从那里扩散的。为什么古往今来，能实行自由主义制度的社会是如此之少呢？

问题并不在于什么“文化基因”的不同，而在于自由主义有个要命的悖论：它一旦成为现实秩序，其生命力会比人们预期的更强，然而它本身却难以使自己成为现实秩序，在这方面它又比人们预期的更不成器；自由主义本是个低调的主义：它承认人人有“自私”的权利（当然这不等于在道德上褒奖自私），以防止专制者像黄宗羲所讲的那样“以我之大私为天下之大公”[6]。然而“自由”本身却又是个最具有“公共物品”性质的东西。其公共性不仅超过“谁挣谁享”的财富、荣誉乃至“江山”，也超过那规定由某人为教主的宗教或“主义”。消极自由主义就其定义而言，它只要求每个公民不侵犯其他公民的自由权利，却不能要求任何一个公民为建立“自由秩序”支付代价，也不能允许支付了这种代价的公民在这一秩序中享有比别人更多的“自由”（或别人享有比他更少的“自由”）。因此它无法跳出“自由搭便车”或“三个和尚无自由”的困境，在已存在“自由秩序”的条件下，消极自由主义价值的普及可以有效地维护这一秩序使之不受破坏。但在不存在这种秩序的条件下，假如人人都是自由主义者，这个社会将永远无法确立自由秩序，或者永远无法脱离“受奴役之路”。

事实上在历史中我们经常看到：自由主义组织的生命力要比自由主义价值的生命力差得多。在英国，自由党很不成气候，自由主义价值是靠其右边的保守党和左边的工党实现的。在德国，自由民主党作用很小，自由秩序的守护者主要是其右边的基民盟与左边的社民党。总之，自由主义往往是在其右边的保守主义与其左边的社会主义形成的二元架构内实现的。在缅甸，军人政权对付不了一小撮既无“主义”魅力又在国际上声名狼藉的毒贩割据者，却轻而易举地把选民支持率高达80%并得到广泛国际声援的自由派踩在脚下。在许多民族争取自由的历程中都有些贤人，如甘地、哈维尔、曼德拉等，他们在思想上很难说是自由主义者，甚至不妨说他们都具有广义社会主义倾向，但他们既勇于反抗专横而奋不顾身，又宽容待世而不以教主自命，便对自由作出了不可或缺的贡献。道理很简单：没有个人权利的社会是奴役人的社会，而在奴役人的社会里，每个人如果只讲自己的个人权利，就无法形成冲破奴役的社会力量。于是“消极”的自由必须以积极的态度来争取，低调的制度必须用高调的人格来创立，为了实现一个承认人人都有合理“自私”权利的社会，必须付出无私的牺牲，为世俗的自由主义而斗争的时代需要一种超越俗世的“殉教”精神。

仅就这一点而言，社会主义的历史意义就是不容忽视的。尽管社会主义者的理想没有在前计划经济国家实现，甚至资本主义世界的社会福利成就也未见得与社会主义运动直接有关。但社会主义者在“资产阶级革命”中的贡献却决不是什么神话。人们都说中产阶级是自由秩序的基础，的确，已建立的自由秩序没有强大的中产阶级是难以稳定

的。但如果把所谓中产阶级理解为资本家的话，那么建立自由秩序的斗争却未必可以归功于他们。英、美革命都以虔诚的清教农民为主力，法国革命更不用说，这场号称“反资产阶级的资产阶级革命”如今常受抨击，但今日作为自由秩序支柱的“人权”，不就是通过这场革命才得以流行的么？甚至连当代捷克的七七宪章运动与波兰的团结工会运动，发起时也带有浓厚的民主社会主义色彩。而现今波、捷的不少资本家当年恰恰是镇压这些运动的政府官员。

因此，社会主义运动并非没有历史成果。如果说当今发达国家的劳动者福利是自由秩序下劳务与资本的供求关系所致，而非社会主义运动或工人运动的直接结果，那么自由秩序本身则是“消极自由”与“积极自由”（社会主义为其逻辑延伸）两种价值的共同结果。尽管今日像哈耶克那样的自由主义者抨击“积极自由”，但在自由秩序的建立时期，这两种自由观实际上是表面互悖而实质互补的：“积极自由”功在破旧，它赋予人们冲破专制樊篱的理念动力，而“消极自由”则功在维新，它教会人们认识事情的限度，防止以暴易暴。

作为社会主义理论里程碑的马克思主义，无疑是“积极自由”理念的集大成者。然而，原初意义的马克思主义与“消极自由”理念的核心价值即个人权利也并非不能兼容。马克思在解释他们的历史观时指出：任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在，人类社会的历史是“已成为桎梏的旧交往形式被适应于比较发达的生产力、因而也适应于更进步的个人自主活动类型的交往形式所代替”的过程。在这种历史观看来，“有个性的个人与偶然的个人之间的差别，不仅是逻辑的差别，而且是历史的事实”。而这种历史观的价值理想则是：“个人向完成的个人的发展以及一切自发性的消除。”［7］

于是，“现代性”在马克思那里几乎被理解为摆脱共同体束缚的个性或个人自主性的代名词：“我们越往前追溯历史，个人，从而也是进行生产的个人，就越表现为不独立，从属于一个较大的整体。”从这共同体发展到具有个性的独立个人是一个漫长的历史进程。只有到了近代“市民社会”，发达的市场交换关系才以“物的联系”取代了“人的依赖纽带”，从而“狭隘人群的附属物”变成了“单个的人”。正是这种从“人的依赖关系”到“人的独立性”的飞跃，造成了人类历史上空前灿烂辉煌的工业文明。［8］

但马克思认为，这一时期私有制基础上的自由个性已经发展得走向了自己的反面。即产生了“异化”。人们“自由地”成为资本的奴隶，也就“自由地”失去了自由。因此他认为必须在进一步丰富人的社会联系和更高的社会生产力的基础上进行新的变革，以“自由人联合体”来克服人的异化，实现人的复归，即人的自由个性的复归。这也就是《宣

言》中的那句凝聚着马克思理想的名言："使每个人的自由发展成为一切人的自由发展的条件。"

显然，马克思所弘扬的"人"，实即"完成的个人"或"自由个性"。从这点看，马克思主义实际上是一种"个人主义"，而绝非整体主义。[9]马克思讲的"人的异化"、"劳动的异化"实质上即人的自由个性的异化，也就是"自由得不自由了"之意。因此过去一些人提出苏联式国家中存在"异化"的看法是不对的。苏式社会还是人"从属于较大的整体"而谈不上"人的独立性"的状态，更无所谓自由得不自由了的问题。亦即这种社会还未达到有资格发生"异化"的水平，它所需要的是人的创世纪，而不是"人的复归"。

三　乌托邦与强制

无疑，马克思的"自由人联合体"理论具有"积极自由"色彩，它在推动由中世纪状态向自由秩序演进的过程中与消极自由主义可以互补。但在自由秩序建立后又怎样呢？谁都知道，现在世界上任何地方都不存在这种联合体。过去人们喜欢称马克思以前的社会主义为"空想社会主义"。而认为马克思开创了"科学社会主义"。现在由于马克思当年的设想并未实现，于是有人认为所谓"由空想到科学的发展"并不存在，马克思也是乌托邦思想家，并且正是这种乌托邦造成了灾难。

马克思是否乌托邦论者姑且不论，至少改革前中、苏诸国历史中的确有许多空想。于是改革以来，对"乌托邦"的批判已持续了十几年，从"乌托邦祭"到"走出乌托邦"、"告别乌托邦"的提法至今不衰。这一批判对于解放思想、反思旧体制起过很大作用。但未免简单化。它给人的印象是：过去的灾难全都是人们太善良太"理想主义"造成的。而如今只要"理论联系实惠"，大家一齐钻钱眼，少点"理想主义"就好了。这种看法未免美化了过去的灾难制造者，也把改革想得太容易了。

过去的一切灾难与错误都是"乌托邦狂热"之过么？以"三年困难时期"为例，那时如果一些人"过分狂热地虔诚信仰乌托邦"而奋不顾身，自我奉献，累饿而死，那还真是"乌托邦的悲剧"。可是在那个年代里，那些放"卫星"的"好官我自为之"，没有谁去自我献身；而老百姓被逼上黄泉之路时，又有谁问过他们相不相信"理想"、愿不愿为之赴死？一边是昧着良心，一边是迫于权势；你说谁是"乌托邦主义者"？真正有点"乌托邦"精神的，不就是那位过分天真地只认理想而不知分寸、为民请命而冒犯龙颜的彭大将军么？这次灾难过后，在大量饿死人的地区抓了、杀了一批地县及基层干部作替罪羊，当时上面的定性是：这次灾难属"反革命复辟"、"民主革命不彻底"、"敌人对群众的阶

级报复”。这种说法今天看来十分可笑，但也足证那时上下都不认为这是一场“理想主义过了头”而造成的灾难。 [10]

其实，“乌托邦”无非是不能实现之事，“不能实现”不等于没有意义，更不等于灾难。拿破仑说：“不想当元帅的士兵不是好兵。”“想当元帅”在绝大多数情况下不就是“乌托邦”吗？当然那是关于个人功利的“乌托邦”，但社会进步又何尝不是如此？“取法乎上，仅得乎中；取法乎中，风斯下矣。”人们总是在追求尽善尽美中得到较善较美的。在这个意义上理想主义并无“过分”的问题。正因为如此，被认为是最极端的自由主义者的美国思想家诺齐克也把他设想的“最弱国家”称为“一个值得追求的乌托邦”，——他并没有自诩为反乌托邦主义者。 [11]

但为什么有时在“尽善尽美”的名义下却出现了尽恶尽丑的现实？那是因为任何理想（无论它是否可以实现）作为一种信仰都只能属于具体的思想者个人。我可以为我所信的而献身，但我不能代替你信什么并强迫你为“我认为你应该信”的东西而献身。换句话说，理想不能成为强制的理由。乌托邦理想不能成为强制的理由，“可以实现的”理想同样不能成为强制的理由。否则，如果一个人可以“理想”为理由不受制约地强制他人服从于己，那就会为借“理想”之名而营私者大开绿灯，到头来也糟践了“理想”本身。反过来说，即使是乌托邦理想，如果它没有成为强制的理由，我看不出它有什 么坏处：美好的理想即使没有实践价值，总还有审美价值吧。只要不搞异端审判、神权专制，基督教完全具有存在的价值；至于它的教义中讲的“千年王国”何时才能来临，并不是太重要的；反之，假如变成审判异端的借口，“科学”也会成为可怕的东西，当年的“李森科现象”不就是这样么？

因此，“乌托邦”不可怕，可怕的是强制。过去的灾难并不是因为“乌托邦”太多了，而是因为强制太多了。——因而借“理想”以营私者太多了。我们认为市场经济优于计划经济，这也不是因为后者是乌托邦而前者就是“现实”的。因为纯就理念而言，“纯粹的市场经济”与“纯粹的计划经济”一样都是无法实现的乌托邦，而不纯粹的市场经济与不纯粹的计划经济都是可实现的。然而，计划经济是一种强制经济，市场经济是一种自由经济；计划经济要求“一切行动听指挥”，而人们不仅无法知道这指挥者是否是最高明的行家，甚至也无法知道他是否真诚地相信“理想”。另一方面，市场经济允许每个人自由地追求自己的目标，包括自己的乌托邦理想。像美国这样的市场经济国家，长期以来一直是各国社会主义者的乌托邦实验场：英国人欧文在那里办新协和村，法国人卡贝在那里办“伊加利亚”社区，俄国民粹派在那里办过“进步公社”、“联盟公社”等一大批志愿者公社，至于美国人自己办的世俗或宗教的公社，就更是五花八门从未间断。因此我们认为，市场经济

不仅更有效率，而且也更有人道。

因此我们改革的目的也不是“告别乌托邦”，而是要告别强制。不幸的是，“告别乌托邦”容易，而告别强制则要难得多。因为强制给某些人带来了极大的利益。如今的“乌托邦”比起改革前是少多了，但强制却少得还不多；为“理想”而强制的可能少了，为私利而强制的却不见少；倚仗强权“化私为公”的少了，倚仗强权“化公为私”的却多了。所以近来人们喜欢谈论自由主义，所以说改革仍然任重而道远。告别强制就需要制约权力，而要做到这一点，在今天倒真需要有点理想主义和正义感的。在这个意义上多讲点马克思主义，又有什么不好呢？

我们说乌托邦不可怕，那么是否意味着马克思主义就不是“科学”社会主义呢？这就要看我们如何理解“科学”了。过去的习惯往往把“科学”等同于真理，它似乎是只能被证明，不能被证伪的。然而当代科学哲学已经打破了这种观念。如今人们认为科学是一种具有严密逻辑结构的全称判断式解释。而任何全称判断命题都不能为有限个数的案例所证明，只能为这样的案例所证伪。因此“科学”命题的本质是一种可证伪的、有益的假说。如果一种命题能够解释某些前人不能解释的现象（即它是“有益的”），同时它逻辑严整，概念清晰，因而有可能为新的发现所证伪（亦即它是可以扬弃与发展的），那么我们就视它为“科学”。反之，如果一种命题模棱两可，大而化之，似乎什么都能解释但又什么都解释不清，既不能证实又不可能证伪，那么它就是非科学的。例如，我们说哥白尼的太阳中心说是伟大的科学贡献，因为它比以前的托勒密体系能解释更多的现象，同时它引为论据的事实、论证过程的逻辑都是清楚的，一旦有不兼容的事实出现它就可能被证伪（如所周知，它后来的确被证伪了）。而像“心诚则灵”这样的命题，你就难以证伪，因为何谓“诚”何谓“灵”都是模糊不清的。所以尽管如今人人皆知太阳并非宇宙中心，但无人否认哥白尼的科学成就。而尽管也许谁也说不清“心诚则灵”对还是不对，但它决非科学所讨论的内容。

以这样的眼光看，把马克思的学说称为“科学社会主义”当然是可以的。这并非因为马克思的预言比以前的“空想社会主义者”更准确，而是因为马克思赋予了社会主义学说一种欧几里得式的论证。托马斯·莫尔的《乌托邦》只是一个道德理想，对这种理想你可以喜欢或不喜欢，却谈不上证伪或证实。而马克思则从“商品”这个“细胞”讲起，对资本主义的主要范畴、运行机制、内在矛盾、发展趋势作了一整套逻辑化的推演，并以此证明那种道德理想“必然”要实现。这的确是把社会主义从道德变成了“科学”（但很难说是“从空想变成科学”，因为马克思“想”而落“空”的事可能并不比莫尔等人少）。然而，科学的本质

既然是假说，则它的任何结论当然都有可能被“证伪”。事实上，也正是这种可证伪性使马克思主义具有科学而非神学的形式，也赋予了它不断在扬弃中求发展的无限可能。

总之，马克思主义究竟是“空想”还是“科学”的问题并无多大意义。科学既然是一系列可以证伪的假说，当然不能要求它的每个推论都不落“空”。而即使一种纯粹的乌托邦，只要它不演化为现实的强制，也不会带来什么弊病。马克思要求把人从共同体的附属物解放为“完成的个人”，他的这一主张与“消极自由”论与其说是对立的，毋宁说是互补的——本来就处于奴役状态的人首先得寻找一条“通往自由之路”，其次才是避免重新陷于“通往奴役之路”的问题，人如果不首先获得自由，那么谈论“我们不能做什么以免失去自由”就没有多大意义。在自由秩序建立后，马克思对自由的“异化”的批判也是有价值的。因为现今的“消极自由主义者”也承认自由秩序并非“理想秩序”，它是有毛病的，只是比人类可能建立的任何其他秩序毛病少些而已。“消极自由主义”不认为人类有可能建立“理想秩序”，马克思则认为可能，并把这种秩序描绘为“自由人联合体”。150年过去，人类并未看到这样的联合体。于是相信“消极自由主义”的人多了起来，这完全可以理解。这些人认为马克思的理想是乌托邦，也不是没有理由的。但乌托邦本身并不能造成“古拉格群岛”，这一群岛是由残酷的强制造成的，那么这种强制与马克思又有什么关系呢？我们就此分析下去。

四　不公正的伪竞争与反竞争的伪公正：强制的起源

应当说，强制性的确是苏联式制度的突出特征。但这种制度是怎么来的？这就有种种解释：

苏式制度的正统理论家认为，“现实社会主义”是资本主义社会基本矛盾尖锐化而爆发无产阶级革命的结果。“社会主义”源于资本主义并否定了资本主义。这是一种“社会发展形态决定论”的解释，这种解释如今太没有说服力了。因为人们都知道，发达资本主义社会如今没有一个出现了“社会主义”，而“社会主义”国家除了从外部强加的（如苏军占领下的东德、捷克）以外，都是在没有什么资本主义基础的农民国家里建立的。

以哈耶克为代表的消极自由主义思想家认为，社会主义与自由主义分别来源于西方文化中的两大传统即欧陆理性主义与英美经验主义。按这种解释，大陆欧洲人天生喜欢想入非非，热衷于“建构”与“设计”各种完美的“理性”制度，社会主义就是这种“理性的自负”的结果，而英美人则传统上就本分得多，满足于跟着感觉走，摸着石头过河，而不喜欢搞“理性设计”，于是他们便成了自由主义者。这种说法从学术史

上看不能说没有根据，但历史毕竟不只是学术史，“学术传统”类似的国家，社会发展的走向可能差异很大，反之亦然。中苏等国如果说是受德法理性主义传统影响才出现了“社会主义”，那么德、法本身为什么没有？如果所谓社会主义包括社会民主主义，那么英国工党的势力不比法国社会党小，而同属“英美经验主义”传统，英国从宪章运动到工党的社会主义运动都很强大，美国却是个“没有社会主义”的国家，无论美共还是社会党都兴不起来，又是为什么？

一些美国思想家，包括社会主义者M．哈林顿与自由主义者S．M．李普塞特，提出了第三种见解。这些左、右两翼的美国人都认为，美国没有社会主义，是因为美国没有封建传统，市场经济的自由竞争起点比较公正，机会比较均等，因此美国人普遍接受公平竞争观念而对“反竞争”的各种主义都不感兴趣。而欧洲（包括美国的文化宗主、同样有经验主义传统的英国在内）由于封建传统的影响，等级、特权与身份壁垒使市场竞争的起点就极不公正，机会被少数人垄断，代价让人民承担，公众感受不到竞争的公平，自然会滋长反竞争的情绪，即“社会主义”。因此他们认为，“社会主义”运动既不源于资本主义，也 不源于理性主义，而是源于不公正的所谓竞争，源于扭曲竞争的封建传统。“没有封建主义，就没有社会主义”，[12] 没有不公正的伪竞争，就没有反竞争的伪公正。

我比较同意这后一种解释。并且还可以补充一个观点：不仅近代社会主义的兴起与封建遗产扭曲下的不公平竞争有关，而且在社会主义内部，具有自由色彩的社会民主主义和具有强制色彩的列宁主义，这两大分支的兴衰也与“不公正的伪竞争”有关。

早期马克思主义是以“自由个性”为核心价值的，从早期马克思文稿中对“完成的个人”的论述，《宣言》中对“每个人的自由”的关注以及巴黎手稿中把“自由个性”列为人类发展三阶段（“人的依赖性”、“人的独立性”与“自由个性”）的终极目标都可看到这一点。虽然马克思的思想属于“积极自由”传统，不像“消极自由派”那样仅仅把自由看做是不强制，但反强制的倾向还是明显的。《宣言》主张阶级斗争，但并未主张无产阶级专政，而“只有解放全人类才能解放无产阶级自身”这句名言，明显地与后来的阶级专政论（即解放了的无产阶级至少要对人类的一部分实行专政，而不能允许他们“解放”）有别。

1850年马克思写了《1848—1850年法兰西阶级斗争》，文中肯定了法国布朗基派在1848年革命中提出的一个“大胆的革命战斗口号”：“工人阶级专政”。[13] 由此形成了“无产阶级专政”概念，并在常被引用的（但本来只是私人性质的）致魏德迈信中作了如今人们视为经典的论述。但此后很长时间他再未提这个概念。[14] 直到1871

年《法兰西内战》中鉴于巴黎公社被镇压的教训才又一次重提这一思想，并在1875年的《哥达纲领批判》中写道，“革命转变时期”需要“无产阶级的革命专政”。然而马、恩指导下的第一、第二国际及德国社会民主党正式文件中，却从未有过“无产阶级专政”的提法。

这其实不难理解。因为在西方语言中，“专政”（dictatorship）一词意出古罗马的军事独裁官（dictator，迪克推多），这本是共和罗马在遭遇战争时的非常体制，即临时中断共和，授权军事统帅以不受法律（指罗马法本身，不是什么被推翻的敌人法律）限制的短期（惯例为半年，也有更长的）独裁权力，并许诺独裁结束后不追究其行为。由于“专政”是临时的，因此它与“专制”（autocracy）即当时人们在波斯等地以及此后的帝制罗马所见的那种常规独裁制度不同，进入帝制罗马及其后的中世纪与拜占庭时代，dictator一词便极罕见了。

直到近代共和国出现后，这个名词才又在原来意义上被使用，英国革命中的克伦威尔、法国革命中的雅各宾体制是常被提到的两个典型。罗伯斯比尔就曾明言：专政“是自由与它的敌人之间的战争状态，而宪政则是胜利了的及和平时期的自由政体”。[15]

可见所谓专政，第一，它作为一种独裁是与民主宪政对立的，“民主专政”提法之不通，犹如说“黑色的白”。这一点列宁后来也说得很清楚：“在革命运动史上，个人独裁成为革命专政的表现者、代表者和执行者，是屡见不鲜的事。”[16]

第二，它与法治不相容，“专政”意味着不受法律约束，包括专政者自己所立之法，对他也没有约束力。列宁后来一再宣称“专政是直接凭借暴力而不受任何法律限制的政权”。[17] 从名词解释的角度讲，他并没有说错。

第三，它是一种与紧急状态（通常是战争）相联系的临时措施，是共和制度的短期中止，而不是一种正常的执政方式，这一点它与“专制”不同。马克思之所以只讲无产阶级“专政”而从不讲无产阶级专制，之所以只在谈到1848年革命和巴黎公社时讲“专政”，之所以第一、第二国际和马恩时代的德国社会民主党都没有把“专政”一说列入纲领性文件乃至一般正式文件，就是这个缘故。麦德维杰夫认为马克思恩格斯在谈到“无产阶级专政”时，“是在古罗马的意义上使用‘专政’这个词的”。其实在列宁以前这也是人们通常的理解。在马克思的时代，欧陆多数国家民主制度尚未建立或者还不健全，无产阶级和下层民众的运动常常受到统治者暴力镇压，1848年的卡芬雅克专政与1871年的梯也尔专政就是例子。因此马克思有以暴抗暴的思想并认为无产阶级革命无法避免“专政”（亦即无法避免战争）是毫不奇怪的。这一点也

的确给后来人造成很大影响。

但无论如何，马克思、恩格斯从未设想过在和平时期作为正常政权无产阶级可以用“专政”来进行统治。甚至列宁实际上也明白这一点，他早年曾明确地说：如果无产阶级能够得到农民的支持，“那就用不着说‘专政’了，因为那时完全能够保证我们获得绝大多数，以至专政大可不必要了”。[18] 因此毫不奇怪，当时俄国马克思主义者曾强烈抨击民粹派的“人民专制”（注意：不是“专政”）理论，并强调宪政“不仅是”资产阶级的“工具”，而且也是无产阶级的“工具”。他们还明确指出：“‘自由主义者所忙于争取的“抽象权利’正是人民发展所必须的条件。”[19] 在马、恩时代，所谓无产阶级专政只意味着用无产阶级的暴力来对付资产阶级的暴力，从不意味着用“无产阶级的”暴力对付“资产阶级”民主。马克思原来认为无产阶级革命后国家即消亡，后来虽然提出革命后的过渡时期仍要有国家，但那是个职能远比“资产阶级国家”弱化的、消亡中的“半国家”。而到德国开放党禁、社会民主党合法化后，恩格斯便主张走议会道路，由此导致了今日的社会民主主义。当时像俄国这样的国家里，“社会民主主义”与“马克思主义”是同义词，而“社会主义”一词常指民粹主义。若要指马克思主义的话就得讲明是“西欧式的社会主义”。[20]

那时民粹主义是主张革命暴力与“人民专制”的，而社会民主党则主张政治自由与议会民主，后者不但抨击那种“反对政治自由（据说这会使政权落到资产阶级手里）的彻头彻尾的民粹派观点”[21]，还与自由派结成反民粹派的联盟。在经济上，民粹派主张村社社会主义和国家社会主义，而社会民主派则主张个人自由与市场竞争，普列汉诺夫的名言是：“俄国人民就这样分成了两个阶级：剥削者的公社和被剥削者的个人。”[22] 只有把“个人”从强制性的“剥削者公社”中解放出来后，经过资本主义的充分发展，才谈得上走向自由人联合体。

但1905—1907年俄国社会民主派与自由主义反对派的政治运动被镇压，随即出现了为维护权贵利益以暴力手段摧毁传统公社、强行“化公为私”的斯托雷平改革。在当局强制推行“不公正的伪竞争”的刺激下，社会下层迸发了“反竞争的伪公正”冲动。传统公社的复兴成为民心所向，民粹派迅速复苏并成为反对派运动的主流。而主张公平竞争的社会民主派与自由派则被夹在中间陷于空前尴尬。除了部分书生坚持原来理念而被挤出现实生活、成为书斋里的反对派以外，有政治头脑的人不得不重作角色定位。许多自由主义者放弃了起点平等与民主原则而认同“不公正的伪竞争”，为权贵资本主义辩护，一步步走向寡头主义。许多社会民主主义者则放弃了个人权利与自由原则而认同“反竞争的伪公正”，向“人民专制”转变，一步步走向民粹主义乃至

超民粹主义，并与欧洲正统马克思主义—社会民主主义主流宣告决裂。[23] 这种超民粹主义化的社会民主派即列宁主义，在《国家与革命》一书中，列宁不仅全盘接受并强化了他过去曾猛烈抨击的“反对政治自由的彻头彻尾的民粹派观点”，而且把马克思设想的过渡性的“半国家”变成了利维坦式的“超国家”，要求实行“不受任何法律约束”的专政，把马、恩设想用以对付资产阶级暴力镇压的手段变成了对付“资产阶级”（及一切异己势力）民主、对付政治自由的手段。在此基础上又形成了布哈林的“无产阶级超经济强制”说与斯米尔诺夫的“社会主义原始积累”论，把“专政”从政治领域扩大到经济改造乃至经济建设领域。与此同时，1918年党也改了名，去掉了“社会民主党”的称呼，从此走上了与“欧洲社会主义”——社会民主主义决裂直至视后者为“最危险的敌人”的道路。俄国人就此步步走向了“古拉格群岛”。

而在西欧，社会民主党的思想体系中尽管也有乌托邦成分，但并没有由此产生对社会的强制。尽管哈耶克、米塞斯等人把包括社会民主主义在内的任何“社会主义”都视为“通往奴役之路”。但谁都知道，社会党执政的许多西方国家没有哪个走上了这条道路。相反，自由主义—社会民主主义的二元格局如今已成为“自由秩序”的通行模式。

可见，马克思主义的核心价值是“自由”而非强制，不仅原初的马克思主义绝非“强制主义”，就是从发展的方向看，世纪初的马克思主义也是走向以政治自由为基础的社会民主，而不是走向“人民专制”，对于代表后一倾向的民粹派，如果说马克思还表示了谨慎的保留，那么恩格斯则是坚决拒斥的。后来东方国家出现的强制社会，除了自有其本国传统（如俄国的民粹派）根源外，就马克思主义者在这些国家后来的演变而言，也与其说是与“理性的自负”有关，不如说与“不公正的伪竞争”关系更大。俄国社会民主主义的民粹主义、超民粹主义化是在斯托雷平时代完成的，可以说没有斯托雷平体制，就不会有“列宁主义”。今天对此进行反思绝不仅仅是“左派”的事。今日的社会民主主义者固然要拒绝“反竞争的伪公正”，与民粹主义划清界限，而今日的自由主义者也要拒绝“不公正的伪竞争”，与寡头主义划清界限。为了避免悲剧的重演，认识“理性的局限”、防止“致命的自负”固然很重要，但在进入市场经济时切实保障竞争的公平、尽量做到机会的均等则更为重要。

五　社会民主党模式与民意党模式

在谈到“强制”问题时还有一个重要方面，即“党建”问题。我们曾指出，有“乌托邦”而无强制，则乌托邦也是有益而无害的。这一看法落实到“主义者”的活动方式上就是：有“极左”理论而无帮会式组织，则

这些理论作为多元中之一元也会有益无害。现代政党是公民社会中建立在“主义认同”乃至利益认同基础上的公民政治组织，它与传统社会中那种人身依附式的、以对个人或“组织”的“忠诚”及铁腕纪律为纽带的会党是完全不同的。然而在传统专制社会中，现代政党无法活动，因此具有现代思想的人们往往不能不以传统方式组织起来。这种现象不仅社会主义为然，包括孙中山在内的民主派当年组党时也带有会党色彩。在马克思主义形成时，自由民主即使在欧洲也未成气候，传统专制社会中的政治组织方式不可能不影响社会主义运动。但应当说，马、恩是力图使运动摆脱帮会传统而采取公民政治与现代政党形式的。

在马、恩加入前，四季社与正义者同盟都是以纪律为纽带的帮会式组织，马、恩加入并改组为共产主义者同盟后，开始具有以思想为纽带的公民政党性质。马、恩起草的盟章规定要消除秘密团体的宗派性与密谋性的一切特征；任何密谋不但无益，而且有害；强调革命是一种不以单个政党单个阶级意志为转移的历史运动，不能随心所欲地制造；因而党的任务是宣传思想团结工人，而不是策划革命。按马、恩要求，简化入盟仪式，取消效忠宣誓，变原来密谋组织的集中制为党内民主制，不设领袖而只设选举产生并随时可罢免的各级委员会。盟员以思想原则而不是以个人为准绳。

这一时期原有帮会倾向与现代政党倾向的斗争突出表现在允许党内有派、求同存异的问题上。1850年盟内出现多数派与少数派的分歧后，马、恩主持的多数派并没有以“多”压“少”，而是主张两派各自建立伦敦区部，并把同盟中央由伦敦迁至科伦以示超脱，伦敦的两个区部互不统属而只与科伦中央委员会联系。然而，原正义者同盟传统领袖沙佩尔和维利希等主持的少数派却拒绝了这一“一党两派求同存异”的方案，他们以策划“革命”需要集中领导为由，由该派伦敦区部召开大会开除了多数派，另立中央委员会，不承认“调和的”科伦盟中央。这场马、恩与所谓“沙佩尔—维利希冒险主义集团”的斗争以沙佩尔受挫后与马克思言归于好而结束。[24] 它确立了此后欧洲社会主义运动的多元化传统，承认党内有派、自由讨论，不以组织措施解决政见认同问题——这些现代政党—公民政治组织的特征一直保留到现在的社会党国际中。

1864年成立的第一国际是一个政治俱乐部式的联合组织，其各个支部可以有公开的派别纲领，如里昂支部属巴枯宁派、洛桑支部属蒲鲁东派等，国际只禁止阴谋性的秘密宗派（后来开除巴枯宁即以此理由）而不禁止公开的不同政见派别。1889年成立的第二国际，其各成员党都是按德国社会民主党模式建立的，现代公民政党的特征更为明显。

1871年的巴黎公社更是个“多党制”政权，蒲鲁东派、布朗基派与新雅各宾派都有公开组织的俱乐部（雏形政党）在各种公社机构中活动。

除“党内有派”外，“政教分离”是欧洲社会主义运动的又一传统。马克思在第一国际、恩格斯在第二国际与德国社会民主党中都处于思想领袖地位，但并没有特殊的组织权力，更无权随意排斥不同政见者。而这些组织的日常党务工作负责人（如第一国际主席奥哲尔、书记克里默等，德国社会民主党的老李卜克内西与倍倍尔等人）被视为办事人员，地位较低，但并无服从思想领袖的义务。马、恩不仅对一般事务，甚至对代表大会通过的党纲（如著名的哥达纲领与爱尔福特纲领）都可以发表激烈批评。但这并不影响纲领生效，也不影响党继续尊敬其思想领袖。这种党务工作者与理论家各自独立的体制形成了社会主义运动中一种类似“政教分离”的传统。“教主”没有组织权力，“党魁”也不干涉理论创新，它与党内有派的多元化传统相表里，使社会主义运动得以在公民政治的轨道上进行。

而这一时期在专制的俄国仍然盛行帮会式政治。以民意党为代表的民粹派体现了一种“职业革命家”密谋团体模式，它强调效忠组织、高度集中、铁的纪律、限制争论。列宁对此极为赞赏，认为民意党是“我们大家应当奉为模范的出色组织”。［25］由此，1903年俄国社会民主党建党伊始，就发生了以民意党为榜样的“布尔什维克”与以西方社会党为榜样的“孟什维克”的建党原则之争。当时这场党务并不涉及理论上的“左”与“右”，列宁在政治上的民粹主义化（如前所述）也是在后来斯托雷平时代才发生，此时他与孟什维克尚无别的分歧。而理论上极“左”的托洛茨基及卢森堡尽管后来在政治上多与列宁为伍，但在党务上他们都持孟什维克式的、亦即第二国际各党通行的立场。然而后来的事实表明，正是这种“布尔什维克建党原则”扭转了马克思以来的现代政党模式，并产生了一系列后续变化。

但社会民主党传统此时并未完全消失。列宁虽因强调集中与纪律而被斥为搞“党内戒严”、搞“农奴制”，但布尔什维克与孟什维克仍然共处一党之中，即使布尔什维克内部，也还允许有派别存在。列宁也一直按“政教分离”的传统扮演思想家角色，终其一生在党内只是中央委员、政治局委员，尽管他控制党务的能力已远在马、恩之上。而1917年初设的“书记”只被看做是事务性角色，1921年任“责任书记”的莫洛托夫、1922年任“总书记”的斯大林都并不引人注目。以至于列宁死后以继位者自命的托洛茨基都不屑于控制这个位置。他视自己为马克思、列宁那样的思想领袖，而把党务交给在他看来类似倍倍尔这样的人去管。然而他没料到，俄国传统不同于德国，按民意党模式建立的布尔什维克更不同于第一、二国际，马克思与克里默、恩格斯与倍倍

尔那样的关系是绝不可能出现在他与斯大林之间的。

1921年俄共（布）十大通过《关于党的统一》决议，严厉禁止“党内有派”，于是用组织手段解决不同政见、用权力解决思想分歧成为惯例。随着列宁死后斯大林利用党务权力一一击败托洛茨基等反对者，成为思想与组织上的双重领袖，马克思以来“党内有派”、“政教分离”的多元化传统终于在俄国消灭，而民意党式的集中制经列宁长期倡导后终于定型。此后的党恰如回到了马、恩以前的“正义者同盟”，忠于组织与领袖代替了忠于真理，纪律纽带代替了思想认同，“职业革命家”组织代替了公民政治组织，传统帮会色彩代替了现代政党模式。如果说在传统专制之下采用集中制的密谋活动方式是可以理解的，那么在合法乃至执政状态下，仍采用这种方式便耐人寻味了。

这种组织模式对于造成社会强制状态的作用甚至大于意识形态的“左”。有乌托邦而无强制，与“现实主义的强制”相比实际上可能温和得多。后来的托派组织就是如此。托洛茨基在理论上比斯大林还“左”，但在党务上他却受第一、二国际传统影响更深，从未摆脱孟什维克传统。“第四国际”的困境就在于：它及所属各党在意识形态上是比共产国际还“左”的革命党，但在党务上托氏有浓厚的第二国际色彩，一直坚持“党内民主”。这使它“两头不到岸”：其意识形态上的革命色彩决定了它难以在议会政治中有所作为，而党务上的非集中化和组织涣散又使它难以发动“革命”。但另一方面，这也使它较少背上斯大林主义的历史包袱，而仍能作为民间力量在当今民主社会中承担某种社会批判功能。

六　科学主义与人文主义的悖论

总之，对社会主义的反思主要不在其“左”，其“乌托邦”，而在于其强制性，尤其是党务上的强制性。其实毛泽东早有名言：“党外无党，帝王思想，党内无派，千奇百怪。”而这种“千奇百怪”的“帝王思想”之所以把马、恩开创的运动扭曲到如此地步，除东方专制传统影响及个案因素外，“不公正的伪竞争”与“反竞争的伪公正”之不良循环所起的作用不可低估。

那么，马克思主义在今日还有前途么？这就要看所谓马克思主义究竟何指了。当今世界对马克思主义的理解可谓众说纷纭。改革前的传统说法是：马克思主义有三大来源与三大成分：源于德国古典哲学的辩证唯物主义与历史唯物主义，源于英国古典政治经济学的剩余价值学说和源于法英空想社会主义的科学社会主义，80年代以来，又有人不断按“来源—成分”模式进行增补：有人说源于法国大革命中雅各宾派理论的无产阶级专政学说是马克思主义的第四来源与第四成分或政治

学成分；有人说源于摩尔根等美国人类学家的马克思主义文化人类学是第五来源或第五成分……如果这样理解“马克思主义”，那么它的“来源”与“成分”可以无限列举下去，而这所有的“成分”作为一种“科学”表述也都是可以证伪的。作为这许多“成分”之代数和的“马克思主义”，如果说今日仍有前途的话，那也主要是理论研究的前途，而非社会实践前途。

但马克思主义在人类文明史上实际上有着比上述各“成分”更基本的地位。这要从人类文明的总进程说起。简而言之，人类在摆脱前近代人作为“共同体的附属物”的地位、摆脱迷信与奴役的过程中产生了科学主义与人文主义这两大近代潮流。它们分别体现了真与善、实然与应然、智性与德性、工具理性与价值理性的追求。在“走出中世纪”的过程中这两者是同向的。但近代文明的异化却使二者渐相冲突，尤其在摆脱中世纪之后二者的分裂已成了新的陷阱。早在18世纪，启蒙运动的分裂已导致了两个“法庭”的对峙：伏尔泰的“理性法庭”在审判迷信的同时也显示了对人类情感的审判，而卢梭的“情感法庭”在谴责奴役的同时也显示了对人类理性的排斥，两个“法庭”的对峙使人们陷于冷酷的（不人道的）“规律”与浪漫的（反“科学”的）精神之悖论中，同时也开始了走出困境的探索。从根本上说，马克思代表的就是这种力图使“科学主义”人性化与“人文主义”科学化的努力。这种努力在本质上是超越性的，终极关怀式的，因为它实质上是要打通应然与实然，此岸与彼岸，天堂与人间。这种性质决定了这类努力不可能从人类的追求中消失，但它与“目标”的距离也许无法缩短。

虽然如此，这种追求决非毫无意义，更非万恶之渊。这正如“科学”永远不能消除未知领域，甚至没有缩小这一领域，但爱智求真的精神永存；宗教永远不能建立人间天堂，甚至不能达到千年王国，但人的心灵不能无所归依。把科学追求与人文追求结合在一起的努力不可能有最后结果，但在不出现滥用强制的情况下，它在“头脑”与“良知”两方面都取得进步，犹如发达国家的社会民主主义运动实际做到的那样，还是可能的。

然而滥用强制则会使它走向反面，以强制为基础的“伪人文”与“伪科学”之结合，既为借人文之名的反科学蛮干、也为借科学之名的反人道暴行造就了口实。结果是：在反抗中世纪的过程中成长起来的市民社会的人文精神与科学精神，在这种“伪结合”下反而导致二者同归于尽，出现了既不人道又无科学的“中世纪复活”，以及“良知”与“头脑”的双重倒退。在30年代，波兰共产党领导层为了躲避本国 当局的迫害旅居苏联，结果在斯大林暴政下全部被杀光，整个政治局委员中只有在本国“反动政府”监狱里坐牢十年的A．兰普一人活到二战爆发

出狱。他于1943年病逝前留下一句著名的“兰普格言”：“如果靠苏联红军的刺刀在波兰建立‘社会主义’，那么社会主义在波兰将会被推迟几代人时间。”50多年过去，兰普不幸言中了，更不幸的是他不仅在波兰言中。

显然，社会主义如果能复兴，“告别强制”是不能回避的必要条件。但复兴后的这个“主义”不管叫什么（如今在欧洲，许多实际坚持左派理念的人也要回避某某主义之名了），如果它不仅是古已有之的浪漫理想、如果它还想从人类文明史上马克思开创的那个传统中继承什么的话，那恐怕不是这个或那个“组成部分”，而是那种结合人文精神与科学精神、“理性法庭”与“情感法庭”、工具理性与价值理性的努力——如前所说，作为“科学结构”的那些“组成部分”都有可能被证伪，但那种超越性的努力作为一种终极关怀是永存的。

然而从这点看，如今的许多“西马”、“新马”、“新左派”不能说是这种努力的继承者，这倒不是说它们丢掉了哪些不该丢掉的“组成部分”（这个或那个“组成部分”如今是否还能成立，“马克思主义”者中历来有争论，将来也未必能“统一认识”。而且从原则上讲，任何有生命即有新陈代谢能力的“主义”，其“组成部分”都是随时代的变迁而有增有减的），而是说他们大都已经放弃了上述那种努力。一些人即便把所有的“组成部分”倒背如流并奉为圭臬，但那已经成了获得某种利益的敲门砖，爱智求真的“头脑”与悲天悯人的“良知”都已荡然无存。他们虽然也许自诩正统马克思主义或者被贬斥为教条的、原教旨的马克思主义，而实际上他们与马克思的差别已经比马克思与他的许多论战对手之差别更大了。——这已不值得深论。

如今的许多“西马”、“新马”和“新左派”不是那种人，他们的“头脑”与“良知”并没有问题，也富于创新精神。然而他们创新的方向已经很难说是人文主义的科学化与科学主义的人道化。现代“西马”，有的是科学主义者，而主流即绝大多数是人文主义者。前者如阿尔都塞式“结构主义的马克思主义”以批判“人文主义的僭妄”著称，后者则自葛兰西到法兰克福学派。葛兰西等人当初与俄国人的分歧主要是形而上的，即反对唯物主义，更强调文化自觉、阶级意识等类似“主观战斗精神”的东西。显而易见，这里潜藏着一些比俄国人更“左”的苗头。法兰克福学派更以“1844年手稿”为圭臬，开辟了一条扬“青马”抑“老马”、扬马抑恩、扬人文主义抑科学主义的思路。

葛兰西以来的“西马”主流与以哈耶克为代表的保守主义，无论其他方面如何对立，在批判马克思（尤其是晚年马克思与恩格斯）的理性主义倾向方面却存在着有趣的一致性。“西马”以浪漫主义、哈耶克以经验主义来抵制“理性主义的僭妄”，这或许反映“后现代”西方对启蒙理

性的过分扩张之反感已成为超越左、右的潮流。这在欧美自由社会中作为一种批判的声音自有其价值，但这些资源再被国人传入中国后会有怎样的作用，却很值得研究。我们已经指出在自由秩序建立之前，过分贬抑“积极自由”可能有副作用，同样，在启蒙目标实现之前过分贬抑启蒙理性也是值得商榷的。

但问题还不在于这些“主义”是否切合中国的实际。即使从纯粹学理的意义讲，20世纪以来，社会主义的教训是否只可以归咎于理性主义或科学主义的膨胀，也着实可疑。“西马”主流认为俄国人实践中的一切弊端来自“晚年马克思”、尤其是恩格斯的科学主义倾向。但实证的史学研究证明：科学主义或者“理性僭妄”如果说确实对恩格斯、考茨基乃至希法亭这些德国社会民主党人影响甚大，对普列汉诺夫乃至孟什维克这些“西欧化”的俄国左派也很起作用，但却与从民粹主义到列宁主义的“俄国现象”不甚搭界。事实上正好相反：从“晚年马克思”到恩格斯发展下去的科学主义倾向，与其说导致了布尔什维主义，毋宁说是导致了现代社会民主主义。它在俄国的代表即普列汉诺夫和孟什维克派“西方社会主义”，他们作为自由主义之友、民粹主义之敌在1917年是失败者，而非胜利者。另一方面，“列宁主义”的源头与其说是恩格斯，不如说是俄国传统的民粹派。而对于民粹派，“人文主义”的马克思比“科学主义”的恩格斯更能认同。当代的研究表明，不仅马克思基本肯定俄国民粹派而恩格斯则基本否定，并且对普列汉诺夫等人与民粹派的决裂，马克思也是反对乃至鄙视的，而恩格斯则直接鼓励了这种决裂。[26] 事实上，不仅俄国社会民主主义，甚至连俄国自由主义最初都是以资本主义是“必经阶段”这样一种“科学主义的马克思主义”（即当时所谓的“合法马克思主义”）为依据的。而列宁主义的形成与其说是基于“历史必然性”之类的科学主义观念，不如说是基于反对斯托雷平改革的人文主义情绪。[27]

因此，如果要在反思俄国现象的基础上“更新”马克思主义或社会主义，仅仅“回归人文主义”或片面地反对“科学主义”是远远不够的。毋宁说，马克思主义—社会民主主义如果要在“苏式社会主义废墟”上获得新生，它只能寄希望于人文精神与科学精神在一个全新基础上的再次结合。而这种结合也不能忽视自由主义一个世纪以来的新发展。尤其是在发展中国家（就像“历史上第一个发展中国家”俄罗斯[28]在20世纪初曾显示的那样），“新社会主义”（或“新左派”、“新马克思主义”）如果要有意义，它只能以“自由主义之友，民粹主义（以及专制主义）之敌”的形式存在。而一切依附于专制主义或民粹主义情绪的“社会主义”，则不过是“皇帝的新衣”而已。

如上所述，当今苦于启蒙理性过分扩张的西方，浪漫主义的新左派与

经验主义的哈耶克式自由派都在抵制理性的僭妄与科学的自负，但我们这里，无论自由思想还是社会民主思想都应当追求更多的人文主义、更多的科学—理性精神。这就如同在制度层面，他们的左、右派都在趋向于“既非自由放任，也非福利国家”，而我们却希望“更多的自由放任、更多的福利国家”一样。不同之处在于：如果说自由竞争与福利国家的缺乏与我们的发达程度不够有关，那么人文主义与理性精神的结合则是超越性的，无论社会发达到何种程度。

七　未结束语

从“良知”与“头脑”的双重魅力，到德性与智性的双重危机，马克思主义的150年历史足够人们再回味150年的。我们前面简述了马克思主义及其所体现的积极自由精神对建立自由秩序的正面意义，以及马克思的部分（并非全部）后学如何转向反自由的强制立场。在这一问题上，把一切归罪于马克思（或者像“西马”那样把一切归罪于恩格斯与“后期马克思”），犹如归罪于启蒙思想、归罪于希腊理性与希伯来救赎观念乃至归罪于亚当、夏娃的“原罪”一样，是一种大而无当的概括。我欣赏朱学勤先生的一句话：原因的原因的原因，就不是原因。对马克思主义流变过程的研究，要做的工作还很多。

但这当然远不是问题的全部。自由秩序之后怎么办？怎样总结马克思对这一秩序的批判？马克思主义能成为“后现代”的资源吗？马克思主义还有没有下一个150年？

德性与智性是人性的正面。马克思在这两方面都把“人性的自信”推到了极端。因而马克思主义的危机实际上是人性的信心危机。然而对人性完全失去信心的人类能面临问题成堆的现实的挑战吗？甚至就连自由秩序的维持，也绝不仅仅受到“自负”的威胁。性恶论也可以导出专制，中国古代的法家就是典型。

科学主义与人文主义是现代性的两面旗帜，而马克思是深刻认识到两者之间紧张关系的现代性危机的第一人。他力图结合二者，建立一种“科学的”人文主义与“人道的”科学主义，并声称发现了合乎正义理想的“客观规律”和可以“科学”地论证的道德王国。但在号称信奉他的社会里，人们看到的却是“科学”名义下极端的反人道暴行与道德名义下极端的非理性愚昧。那么，科学主义与人文主义的紧张是否还有化解的可能？或者必须两择其一：不是像“西马”的主流派那样，走以人文主义拒斥科学主义的路子，就是像阿尔都塞那样，以科学主义驱逐人文主义？

所谓现代性危机的三个方面：人的意义危机（从“人的异化”到马尔库

塞所谓的“一维化”）、人际关系危机（过去讲的阶级关系与如今的南北关系）及“天人关系”危机（环境问题），究竟与“现代性”有什么关系？马克思主义的危机是“现代性危机”的一部分呢，还是前者能为摆脱后者提供资源？抑或是只有马克思主义危机而根本无所谓现代性危机？这些都是关心人类前途的人不能回避的。我们会继续讨论这些问题。

---

[1] 布哈林：《自传》，见中国社科院马列所编：《论布哈林和布哈林思想》，贵州人民出版社，1982年，54页。

[2] С. Ю. Витте, Воспоминания. т.1, Петроград, 1923. стр. 393—395。

[3] 盐川伸明：《社会主义在世界史中的意义》，（香港）《二十一世纪》杂志1997年10月号，18页。

[4] 如今的美国自由右派思想家如李普塞特把那种保守主义称为“托利党的‘父权制社会主义’”、“托利社会主义（Tory—socialism）”，（S. M. Lipset，American Execptionalism: A Double—Edged Sword. New York: Norton，1996. pp. 153—154.）当年左派的马克思把迪斯累利的那一套称为“封建社会主义”，普列汉诺夫称之为“皇帝—国王的国家社会主义”（分别见《共产党宣言》和普列汉诺夫：《我们的意见分歧》）。今日“第三条道路”的吉登斯也指出：类似“福利国家”的政策历史上曾属于贵族倾向的保守派，而“自由市场哲学”倒是左翼的。（吉登斯：《第三条道路：社会民主主义的复兴》，北京大学出版社、三联书店，2000年，11、40—41页。）

[5] 参见W. Sombart，Why is there no Socialism in the United States? New York：1976。

[6] 黄宗羲：《明夷待访录》。

[7] 《马克思恩格斯全集》，中文版，第3卷，23、29—81、77页。

[8] 《马克思恩格斯全集》，第46卷，上册，20—21页；第3卷，27页；第46卷，上册，104页；第23卷，87页。

[9] 马尔库塞对此有系统的论述，参见H. Marcuse，Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. Oxford University Press, 1941。如下所述，笔者不同意他与不少“西马”的反理性主义倾

向及扬“青马”贬“老马”的许多观点，但他所说的这些话确系来自马克思的思想：“在严格意义上，真正的人类历史将是自由个人的历史，因此整体利益将被编织进每个人的个别存在之中。……这种‘个人主义’的取向是马克思主义的基本兴趣。”马克思主义“包括其‘对私有制的积极扬弃’，本质上是一种新形式的个人主义。”

[10] 参见秦晖：《善恶、信仰与自由：两个托马斯的启示》，载《问题与主义》。

[11] 诺齐克：《无政府、国家与乌托邦》，中国社会科学出版社，1991年。

[12] W. Sombart, Why is there no Socialism in the United States? with a foreword by M. Harrington. New York, 1976; S. M. Lipset, American Execptionalism: A Double—Edged Sword. New York: Norton, 1996。

[13] 《马克思恩格斯全集》，第7卷，第37页。

[14] 许多马克思主义者，例如罗伊·麦德维杰夫（R. A. Medvedev，Leninism and Wester Socialism. London，1981.）注意到了这一点，但往往解释说这是因为这段时间马克思正专注于经济学研究。这当然是部分原因，但决非全部。

[15] M. Робеспьёр, Йзбранны есочинёния. т.3, м. 1965. стр. 91。

[16] 《列宁全集》，中文第一版，第27卷，第245页。

[17] 《列宁全集》，第28卷，第218页。

[18] 《列宁全集》，第6卷，第34—35页。

[19] 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》，人民出版社，1955年，第42页。

[20] 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》，人民出版社，1955年，第42页。

[21] 《列宁全集》，中文第二版，第9卷，第179页。

[22] 普列汉诺夫：《我们的意见分歧》，人民出版社，1955年，第43页。

[23] 卞悟：《列宁主义：俄国社会民主主义的民粹主义化》，《二十一世纪》，1997年10月号，第37—47页。

[24] М.И.Михайлов, СоюзКоммунстов перваямеждуна роднаяорганизацияпролетариата. М. НАуК. 1960. стр. 233—284。

[25] 《列宁选集》，第1卷，344页。

[26] 参见L. B. Schapiro, The Communist Party of the Soviet Union. New York: Random, 1971. P.10。

[27] 苏文：《传统、改革与革命：1917年俄国革命再认识》，《二十一世纪》，1997年10月号，第4—16页。

[28] T. Shanin, Russia as a ‘Developing Society’, vol. 1 of The Roots of Otherness: Russia's Turn of Century. London: MaCmillan, 1985。

不要民粹主义，也不要精英主义

近年来国内一些论著开始重视反对民粹主义的问题。实际上在“全球化”的市场经济改革中，民粹主义也成了“全球”性的话题，“社会转型与民粹主义”的问题日益受到关注。一种有代表性的意见认为：民粹主义作为一种主张“革命”的激进思潮实为害群之马，应当大力清除之，而代之以权威主义；民粹主义会带来灾难性的“大民主”，远不如明君加顺民的“传统”制度好。另一种较缓和的意见则认为：民粹主义重视“人民”有一定的合理性，但却流为“拜民主义”的极端，应当以精英主义来纠正它或至少是调和它，实现大众与精英兼顾、下层与上层妥协的主张。

这些看法的共同点在于：都把民粹主义理解为对“人民利益”、“人民立场”的强调，因而主张精英至上、权贵本位的人倾向于全盘否定它，而主张上下兼顾的人则倾向于否定其极端并调和之。这一共同点恐怕是从“民粹主义”这一名词给人的印象而来。民粹主义这一译名其实有欠准确，它的英、俄原词都以“人民”为词根，应译为“人民主义”或“平民主义”，从这一字面上看，它似乎是很排斥精英倾向与权威倾向的。

但考诸史实则大不然。历史上的民粹派其实不但不反对权威，而且甚至可以说是极端的权威崇拜者。他们不仅容不得反对派，甚至容不

得“旁观者”。俄国民粹派当年有句名言：“谁不和我们在一起，谁就是反对我们；谁反对我们，谁就是我们的敌人；而对敌人就应该用一切手段加以消灭。”民粹派最著名的领袖特卡乔夫曾说过大意如此的一段话：什么叫革命？革命就是少数人强迫大多数人接受前者所赐予的幸福。当年俄国马克思主义者与民粹派的第一场论战就是围绕“政治问题”展开的。民粹派反对西方式的民主，认为西方的“统治机关是选举的，选出来的都是富人。富人管事情很不公道，他们欺压穷人”。因此“对人民来说，两害相权取其轻，专制的沙皇还比立宪的沙皇好些”[1]。而马克思主义者则严厉抨击这种“反对政治自由（据说这只能使政权转到资产阶级手里）的彻头彻尾的民粹派分子的观点”，并坚持认为议会民主决不“只是资产阶级的工具”，它也是无产阶级组织的工具。[2]

另一方面，民粹主义者也决不反对精英主义，而且甚至还是极端的精英主义者。俄国民粹派当年的“英雄驾驭群氓”的著名理论就是典型，这种理论主张英雄创造历史、英雄主持正义，而人民则是无关紧要的“背景”和无知或只知“模仿”的群氓。

当然，从民粹派主张中更能找到无数尊崇“人民”、强调“民主”的词句。那么这些话与上面所引的那些精英主义、权威主义言论如何统一呢？是否其中有一方为主而另一方为次、一方为真话而另一方只是说说而已？

显然不是，实际上与其说民粹派是平民主义者或精英主义者，不如说他们首先是整体主义者；与其说他们和平民主义或精英主义构成对立，不如说他们首先与各种“个体主义”构成对立。而他们的平民倾向与精英倾向，“民主”倾向与专制倾向，正是在这一点上得到统一的。

民粹主义者崇拜“人民”这不假，但他们崇拜的是作为一个抽象整体的“人民”，而对组成“人民”的一个个具体的“人”，却持一种极为蔑视的态度，无论这个“人”是劳动者即所谓“平民”，还是知识分子即所谓“精英”。民粹主义中最缺乏的就是公民个人尊严与个人基本权利的观念。在民粹派看来，一个个的“人”只是作为整体的“人民”的工具，前者在后者面前微不足道，只要后者的“利益”需要，就应当毫不犹豫地拿前者作牺牲，而不必考虑他的意志。俄国民粹派崇尚农奴制时代的传统农村公社（米尔），主张“在米尔的集体中消解自我”，就是基于这种整体主义观念。

民粹主义者崇拜“人民”，尤其崇拜当时占俄国人口大多数而且生活在米尔公社中的农民。他们因此常被认为具有重农主义倾向、轻视城市工人等等。然而这种“重农”与崇尚自由经济的法国重农学派截然相

反，民粹派所崇拜的农民只是农村公社精神的化身，而对于现实中个体农民摆脱米尔束缚的要求十分敌视。在民粹派著作中，这些独立农民被骂为“守财奴”（即кулак，这个词后来被汉译为“富农”，其实它最初只是俄语中一个骂人的词，既无“富”也无“农”的词义）。于是就出现了这样的现象：俄国民粹派一方面极言知识分子的虚伪、委琐与农民的朴实、崇高，甚至提出“知识分子应当拜倒在农民脚下”，但另一方面又强调要束缚农民，据说农民一旦“脱离土地，忘记‘务农’，那么俄国人民、人民的世界观、人民发出的光和热便不复存在，剩下的只是空虚的灵魂、‘完全的自由自在’、可怕的‘爱上哪儿就上哪儿’”。于是，说出知识分子应当“拜倒在农民脚下”的同一个民粹派思想家在另一个场合又严厉地宣称：“公社最凶恶的敌人就是‘当家的’、‘当家做主’和‘有产有业’的农民。”[3]

同样，民粹主义者崇拜“英雄”，但与像卡莱尔、胡克这类西方市民社会的“英雄”论者截然不同，他们心目中的“英雄”只是共同体的人格化身、整体意志的代言人。民粹派一方面要求一个个的农民都要听命于代农村公社立言的“英雄”，另一方面强调“个人主义”的小知识分子要拜倒在整体“人民”脚下。“平民主义”与“精英主义”、“人民崇拜”与救世主意识、个人对“大众”的负罪感与英雄对“群氓”的优越感，在他们那里是完全融合为一体的。

显然，在这种情况下以“精英主义”或权威主义来反对（或平衡）“平民主义”或民主主义，并不能跳出民粹主义的陷阱。这就正如在民主问题上“多数决定”机制的缺陷不能用“少数决定”或个人独裁来弥补一样。为避免“多数决定”侵犯“少数”或个人的公民基本权利而形成多数暴政，必须确立每个公民（无论其属于多数还是少数，甚或只是独立的一个人）都享有基本权利的原则，这些权利既不能被“多数”（甚至是“整体”）剥夺，当然更不能被少数人剥夺。

通俗地说，民粹主义的特征是：它认为五个人只要一致决定就能剥夺第六个人的财产（或生命，或个人意志）。这种想法的害处是显而易见的。但为了纠正它决不能倒过来，让一个人有权决定剥夺那五个人的财产。实际上，这样的“颠倒”恰恰可以从民粹主义本身的逻辑中推出来：既然五个人的决定就有权剥夺第六个人，那么作为“五人共同意志”之化身的这个人便可以剥夺这第六个人，同时也可以以同样理由剥夺那五个人中的任何一个，换句话说，也就是一个人有权剥夺五个人。显然，要避免这样的危险，既不能强调“多数特权”也不能强调“少数特权”，而只能强调每一个人的基本权利不受侵犯。

在市场经济改革中，“允许一部分人先富起来”的实际含义，是承认每个公民都有在市场竞争中追求个人利益的权利，尽管竞争结果实际上

只能有一部分人作为赢家得到了更多的利益，但只要他们没有侵犯其他人的合法权利，就不能以“整体”的名义（例如以“共同富裕”的名义）剥夺他们。

然而这决不意味着只给少数人以追求个人利益的特权。“允许一部分人先富起来”决不能理解为只给这部分人（哪怕他们是“精英”）“富起来”的权利或机会。恰恰相反，“富起来”的权利与机会应当是给予每个公民的，至于他们怎样利用这种权利与机会并且取得了怎样的结果，则是另一个问题。农村大包干是“允许一部分人先富”的实践，但作为致富机会的土地并不是只给了“一部分人”，而是基本平均地分给了全体社员，就是这个道理。

正是在这一点上体现了改革的“人民性”，这个“人民性”是决不能以“精英主义”来取消或调和的。然而现在的确有一种可虑的观点，即以反对民粹主义为由损害改革的人民性，把允许部分人先富变成了只给部分人以致富的机会与权利。这是必须反对的。

改革的确应当破除民粹主义观念，即破除那种以整体主义侵犯公民个人尊严与基本权利（不仅仅是侵犯“精英”的尊严与权利）的想法与行为。这个任务是艰巨的，但这个任务与破除“寡头主义”实际上是一而二、二而一的过程。只有制止那种以“第一级火箭”、“原始积累”之类理由损害改革公正性的寡头主义倾向，才能有效地排除那种以整体利益为理由侵犯公民基本权利的民粹主义危险。同样，政治观念上的“拜民主义”与“拜官主义”也是一而二、二而一的，正如历史上的民粹派既鼓吹“人民专制”又鼓吹英雄救世一样。以“拜官主义”反对“拜民主义”，也正如以寡头主义反对民粹主义、以不公正的“竞争”反对“反竞争的公平”一样，只能造成恶性循环。

如今不少论著强调民粹主义危险主要产生于社会转型期，这大致不错。但人们往往忘记指出：不公正的转型方式是产生这种危险的主要土壤，而寡头主义则是转型期不公正的主要表现。俄国民粹主义在19世纪只是一种知识界思潮，使其“到民间去”的种种努力当时均未奏效，而到世纪末它在知识界也已失去影响。正是以“国家是为强者而存在的”这一寡头主义设想为标帜的斯托雷平改革，使民粹主义不仅死灰复燃，而且很快发展为一股社会大潮，最终冲垮了斯托雷平体制，并使自由主义与社会民主主义都成了这一体制的殉葬品。而伊朗巴列维王朝大搞“权贵资本主义”的“白色革命”，也激起了以伊斯兰教为符号的又一次民粹主义狂潮，并使公民权利成了巴列维王朝的陪葬。

相反，公正的转型方式是民粹主义的最佳免疫剂。美国历史上民粹主

义一直不成气候，这既不是因为美国的“文化”与欧洲有多大不同，也不是因为美国缺少据说是民粹派土壤的“公社”（美国最早的殖民拓荒者也多经历过公社生活，而且从欧文、卡贝直到今天的摩门教徒，各种“公社”的实验在美国从未停止过），而是因为美国没有欧洲那种封建等级制遗产，在向工业社会迈进时少有寡头主义的扭曲，因此人们更相信公平竞争而不相信民粹主义的“反竞争的平均”。当代的“捷克模式”也是个例子，在东欧诸国中最富于左派传统的这个国家对激进转轨的阻力反而最小，转轨过程的公正防止了民粹主义情绪的产生是个重要原因。

总之，民粹主义与寡头主义看似相反而实相生，因此顺利的转型就当是：不要民粹主义，但不能不顾人民；不要寡头主义，但不能扼杀精英。“大众”与“精英”在个人尊严与公民基本权利上应当平等。至于他们在竞争的社会中形成的差别，则应当在起点平等、规则平等的公正原则下得到承认——当然，在这一原则下上述差别只能是动态的。谁也不能自封天生的或永恒的“精英”，正如谁也不能自封天生的或永恒的“大众”代言人一样。

---

[1] Л. А. 吉霍米罗夫：《我们从革命中期待什么？》，（俄）《民意导报》1884（2），第230—253页。

[2] 列宁：《从民粹主义到马克思主义》；普列汉诺夫：《我们的意见分歧》。

[3] Н. Н. 兹拉托乌拉茨基语，转引自司徒卢威：《俄国经济发展问题的评述》，商务印书馆，1992年，第20、140页。

自由优先于“主义”

——纪念托马斯·莫尔

适逢世纪末，有关“主义”的纪念日引起阵阵思潮。前年的十月革命80周年，去年的《共产党宣言》150周年……但有个日子却被人忽视：去年还是空想社会主义宗师托马斯·莫尔（1478至1535）诞生520周年和中世纪宗教审判官的代表托马斯·托尔克维马达（1420至1498）去世500周年。这“两个托马斯”的生死500年祭，给人以丰富的启示。

两个托马斯同时代、同职业（大法官）、同信仰（天主教），甚至对

许多事情也有类似主张，但为人行事、结局及身后影响却截然相反。今人都知道莫尔写过《乌托邦》，却很少人知道他作为天主教思想家与英国大法官，曾是欧洲中世纪异端审判制度的最大理论家。他于1526至1533年间连续出版了7本书，攻击当时的宗教改革与新教运动，并论证镇压异端的必要。这一切与《乌托邦》中的“修道院共产主义”是一脉相承的。莫尔认为路德的“异端”理论是荒谬与邪恶的，而教会应当与国王合作将它扑灭，这是上帝对撒旦的审判。作为这种审判的范例，“在美好的天主教王国西班牙”“历来都把异教徒活活烧死”。这是“合法和必要的”。

而西班牙的宗教大法官就是托尔克维马达。他被认为是“中世纪最残暴的教会屠夫”，在1483至1498年间，他共判决烧死了10220名“异端”，另有6860名在逃或已死者则被缺席判处火刑（焚烧模拟像），被判穿圣宾尼陀服、抄家与终身囚禁的则有近10万之众，而当时的西班牙人口总共也仅500多万。这场伴有广场疯狂、公判大会与戴高帽游街等群众性歇斯底里的所谓“信仰行动（Autodafe）”，被公认是中世纪和平时期最可怕的宗教暴行。

然而耐人寻味的是：“乌托邦理想主义者”莫尔完全是基于信仰的虔诚从理论上肯定宗教审判的。基于教义他相信上帝惩治撒旦是正义的，但具体地把某甲或某乙指控为撒旦并活活烧死则并非“教义”所载。于是在司法实践中，莫尔出于良知和人文主义精神显得极为宽和。据英国学者R．钱伯斯考证，在莫尔任大法官的12年内，他没有判过一例异端死刑。他对信仰的虔诚不是通过镇压别人，而是通过不屈服于别人的镇压体现出来的。

1527年起，英王亨利八世因私怨及权力欲而与罗马教廷闹翻，遂开始宗教“改革”。1534年他终于胁迫英国教会脱离罗马教廷，并通过“至尊法案”，规定英王取代教皇成为英国国教会首脑。为抗议这些违背教义教规之举，莫尔于1532年愤然辞职，不久又被英王以叛国罪逮捕，当时他只要承认至尊法案就可全活，但他却“宁可失去头颅也要保住灵魂的纯洁”，终于被处死刑而以身殉教。亨利八世借教主之权以行私，又燃起了“史密斯广场之火”（指宗教火刑）。英国新教先驱巴恩斯等人在莫尔掌权时曾受到他的理论批判，但人身安然无恙，此时却与莫尔前后相继都殉难了。

莫尔的品德在身后受到广泛赞扬：马克思称他为社会主义的先驱，天主教方面则于1935年莫尔死难400周年时，由教廷正式追认他为圣徒；而新教方面虽曾因信仰不同对莫尔批评甚厉，但近代以来也已大变，1886年英国新教当局正式为莫尔平反昭雪，并在伦敦西敏寺等地为他建了纪念碑，像钱伯斯这样的新教史学家还把莫尔与苏格拉底并

称旷世贤哲。莫尔的《乌托邦》虽然没有实现，但在自由秩序下他的理想主义与正直品德，却成了各种“主义”各种信仰各种意识形态的人们共同的遗产。“作为一个公正无私的法官和穷人的庇护者，他受到伦敦人的敬爱。”（《不列颠百科全书》）

而托尔克维马达则是个权欲熏心的“厚黑学”家。他本是多米尼克派圣克鲁斯隐修院院长，却不甘寂寞于方外。通过夤缘宫门，他成为伊莎贝拉女王的御前神父，并依靠西班牙世俗王权的支持，由女王任命出任了当时通常由教廷任命的宗教审判官。他把“信仰行动”搞得十分“世俗化”，其所关心的与其说是“意识形态的纯洁”，不如说是国王及权贵的世俗权欲与利欲。它惩罚的也未必是信仰上的“异端”，而是触犯了权贵们的一切不幸者和权势倾轧中的失利者。大批受害的“无不同信仰者”纷纷向罗马教廷诉冤，“但专制暴君已把宗教法庭当作手中非常有用的工具，并强迫好几届教皇都认可了它造成的既成事实”（T. M. Lindsay 1910）。

托尔克维马达的媚权附势几乎不择手段：他本人是犹太人，因天主教势大而改宗后，却出于“补偿式效忠”而带头排犹屠犹。他以犹太人富可敌国为词游说宫廷，打动了借“信仰”而敛财的权贵们。1492年托尔克维马达主持把17万犹太人（包括已皈依天主教者）全部扫地出门，制造了中世纪这场著名的排犹灾难。而他这个大卫的不肖子孙却以同胞的血泪铺垫了自己的进身之阶。托尔克维马达因此也恶名昭于青史，为各种信仰的人所唾弃：无神论者马克思斥他为“专制政体最顽固的工具”，新教史学家视他为“史无前例的残暴象征”，而天主教史家也谴责他借信仰而营私，制造了“最世俗化的”宗教审判，给天主教抹了黑。

500年后的今天，“两个托马斯”能给我们什么启示呢？

第一，对乌托邦思想本身的反思：《乌托邦》中的“现代性批判”或曰“后现代”精神，与莫尔作为旧教卫道士与异端审判理论家的“中世纪精神”是什么关系？今天的现代性批判者如何引以为戒？

第二，良知与意识形态的关系：同时代同信仰同在专制制度下，莫尔与托尔克维马达的行事何以善恶判若霄壤？历史上的许多恶行，大至“南京大屠杀”与纳粹暴行，小至许多冤假错案及像割断张志新喉管这类罪行，为恶者都会以“奉命行事”为理由推卸责任。“两个托马斯”的启示就在于：人类良知所给定的某些道德底线，是决不能以“奉

命”为由来突破的。而以“理想主义”为理由就更荒唐了。“理想”是否切合实际是一回事，借“理想”之名以营私又是一回事，“两个托马斯”之别不就是如此吗？

这两个话题都值得深究，但本文现在想集中讨论的，却是在我看来更为重要的第三个问题：为什么高尚的虔信者莫尔会落得悲惨结局，而厚黑学家托尔克维马达却能大行其道，为恶一生并尊荣寿至78岁高龄？

问题显然不在于“空想”，“空想”无非是不能实现，但未必意味着造成灾难。而“空想”者莫尔也的确没有给英国带来灾难。问题也不在于“主义”或信仰，莫尔与托尔克维马达不是同样信仰天主教吗？然而他们却构成了善恶的两极。而莫尔与巴恩斯分别是两种信仰（天主教与新教）之思想者，但他们在都为信仰而献身的同时也都没有借“信仰”之名谋私害人、制造灾难。无怪乎莫尔传记的作者钱伯斯感叹道：

> 真正的区别不在于天主教与新教，而在于新教徒、天主教徒与亨利的工具如克兰默们和里奇们（克兰默是首倡“至尊法案”的坎特伯雷大主教。里奇则是都铎王朝历仕四王的“不倒翁”，二人都是见风使舵、趋炎附势者的代名词）的区别。天主教徒与浸礼会教徒比起这些人来是较为类同的。而克兰默、里奇之流的“信仰”只有一个：即“国王一发怒，臣子就灭亡”。
>
> 或者用《乌托邦》里的话说：区别在于那些趋炎附势者和那些持有“乌托邦”公民所必具的信念者之间。这种信念是一种远远超越了官方所定之是非的绝对标准，即人类良知的标准。

这里讲的有信仰者（无论信仰的是什么“主义”）与趋炎附势者的区别，也就是莫尔与托尔克维马达的区别。然而在一个没有自由的、权势压倒一切的专制时代，前者总是无立足之地而后者则充斥于市。于是莫尔与巴恩斯（以及人们所熟知的布鲁诺、胡司……）都身遭不幸，而克兰默、里奇、托尔克维马达们则横行无忌。于是那些借“信仰”以营私者便可以拉大旗作虎皮，擅威权以逞凶狠，而把社会投入血海。正如史家所言：那个“宗教审判”的时代与其说是一种信仰压制另一种信仰的时代，毋宁说是野蛮压制良知、假恶丑压制真善美的时代。

当然，取消自由者往往正是以某种信仰为借口的。他们这么说有的纯粹是盗名欺世以遂私欲，就像托尔克维马达。有的则可能真的以为信

仰可以经由强制来推行，莫尔在理论上支持宗教审判就是这样。然而莫尔自己在宗教审判时代以身殉教的事实，恰恰说明了在无自由的时代信仰者无以生存。乌托邦的信仰者没有给社会造成灾难，但乌托邦中的信仰强制原则却消灭了乌托邦的信仰者自身！

这里的关键在于：任何“信仰”或“主义”，无论它是“激进”的还是“保守”的、“空想”的还是“现实”的、“左”的还是“右”的，作为一种思维活动都只能属于具体的思想者个人，我可以为我们所信的而献身，但我不能代替你信什么并强迫你为“我觉得你应该信”的东西而献身。任何奉行强制原则的“主义”、“信仰”或“意识形念”都会面临如下悖论：如果信仰能够成为强制的理由，则被强制者不仅无从判断强制者的“信仰”是合理的还是荒唐的，是可实现的还是“空想”的，甚至也将无从判断强制者是否真有信仰，从而为全无信仰只为一己之私滥行强制者迫害虔诚信仰者创造了最佳条件。莫尔们的蒙难与托尔克维马达们的得势就是这一逻辑的结果。

500年前的宗教审判是这样，500年后的“左”祸也是如此。在中国的“左”祸中的确有过“右派”被“左派”所整肃，一种“主义者”被另一种“主义者”所整肃的事例，但更多得多的还是大批“无不同政见者”被借“信仰”之名以营私的政治流氓所陷害、所冤杀的事例。如今那个时代常被说成是个“乌托邦”的“理想主义”的时代，其实那时多的只是关于“理想”、“主义”的假话，在“莫尔”遭难、“托尔克维马达”得势的时代，哪里真有什么“主义”可言。正如500年前天主教徒莫尔与新教徒巴恩斯同罹惨祸一样，500年后的自由主义者储安平、章乃器与社会主义者彭德怀、张志新等同样未能幸免。他们之死不是因为他们妨碍了什么“主义”，而就是因为他们太正直，因此不为浊恶之世所容。

正因为如此，人们才呼唤一个人格独立、信仰自由的公民社会。这个社会与宗教审判时代的社会之别，决不能仅仅看成是“理想主义”向“现实主义”转变之别。在当年，“理想主义”的莫尔为人所害，而“现实主义”的托尔克维马达则在害人。而如今发达国家的公民社会中，除了自由主义者以外也不乏莫尔的继承人，只是他们中的乌托邦理想家——从欧文、卡贝、格伊恩斯、柴科夫斯基到如今欧美的公社实验者——不会再遭到莫尔当年那样的命运，更不会因乌托邦的不能实现而给社会造成灾难。而他们中的现实主义改革家——从社会民主党人到如今的“第三条道路”论者——则在社会福利与平等的事业上有了长足的进展，在某种意义上实践着莫尔当年的梦想。

换句话说，正如当年的宗教审判与强制时代不仅对于“异端”，而且对于一切真诚的信仰都意味着灾难一样，如今的公民自由不仅为“自由主义”，而且也为社会民主主义乃至文明社会的其他“主义”创造了发展

的基础。这个意义上的自由不等于“善”，但它为诸善之基；这个意义上的自由不是“主义”，但它是诸“主义”之母。在走出强制时代、告别宗教审判的时候，无论你信仰什么“主义”——自由主义、社会主义乃至新儒家等等，都必须从信仰自由开始，一切不愿像莫尔那样为人所害，也不愿像托尔克维马达那样去害人的公民，他可以不是“自由主义”者，但不能不相信“自由优先于‘主义’”。我在一篇文章里谈到，在如今的中国可以不去争论“姓公姓私”，但不能不争论是否公正，现在我想还应当说，如今我们可以不去争论“姓资姓社”，但不能不争论是否自由。否则我们就不配称之为“公民”。

不讲逻辑的“经济学”

——关于公正问题的经济学论争

一　关于“规则”

张曙光先生是我所敬重的经济学前辈，其著述诲我甚多。但也有我不能苟同之论，听说先生要抛玉引砖，批评我辈，我当然很愿受教。不意读过两个文本［1］后，好生不解：张先生不仅自称“缺少政治敏感”，暗指我为“政治敏感”者，而且说了许多没来由的话。我反思再三，觉得可能因为拙文中“伪问题”及“权贵私有化”二词过于贬义，有人感到受了伤害。也罢，感谢张先生批评，就改用“假问题”和“公仆私有化”吧，如何？

但除此外，张文的许多看法我就难以理解了。首先，张先生指我为“政治敏感”者，大概指我说的“民主私有化”而言。但盛洪先生在产权问题上就“民主”（或曰“公共选择”）讲了那么多的话，张先生怎么就没觉得“政治敏感”呢？崔之元等先生大讲“经济民主”（当然，那是体现在“文革”、人民公社、鞍钢宪法上的“民主”），张先生还主持过有关的讨论会，当然他未必同意崔说，但他也没指那种说法是“政治敏感”，是违反“规则”、不合“理性”的呀？为什么盛洪先生反对“公共选择”并不“敏感”，而我赞成“公共选择”就触及“敏感”了？为什么崔之元先生弘扬官办“民主”就是学术见解，而我谈民主就成了“进行政治批判”？

盛洪先生认为产权改革过程（请注意他讲的是过程，而不是目的，改革的目的是明晰产权使之可交易，这是另一个问题）不应该搞“公共选择”而应该搞“双方交易”，我则认为公共资产的处置必须经过公共选择（包括由公共选择的代理人在公共监督下的交易），无论我们谁是

谁非，都明明是一个层次的讨论。不知张先生从何判定盛洪的说法是学理，而我则是“将学理层面的问题扯到政治层面来讨论”？

即便在产权改革领域谈“民主”或“公共选择”真的有些“敏感”，张先生不主张谈也可以理解（其实，若不是许多论者大讲反对“公共选择”的话题，笔者本也无意去谈这个在我看来实属常识的问题的），但他把这树为“规则”，而且对他认为“违规”者讲了不少作为长辈有失身份的、毫无学理意义的泄愤之语（《天则》本尤多，《读书》本亦不少，如“互相吹捧”、“煽起”争论、“热炒一阵抬高身价”、“仕途之道”等等），这就过分了。为学界立下“规则”，不许谈“敏感”话题的人是有的，但不该是张先生，这种规则也不是什么学术规则。相反，不顾学理逻辑所及一味回避“敏感”，倒是违背学术规则的，尽管在我们的环境下这种违背未可苛责，但至少不值得标榜。至于所谓“政治”，在我们的语境中本有二意，一为政治学，一为“搞政治”（也即张先生所谓“仕途之道”），前者是治经济学者难以回避的，尤其在咱这个泛政治化社会里想只研究“纯经济”问题怕只是自欺欺人，而且正如张先生大谈哲学却并不以为越界一样，经济学家涉及政治学本也正常，何况如前所说，盛洪、崔之元诸君都已涉及了。至于“搞政治”，我想显然那些被称为“奏折派”的学者最有条件，张先生以为然否？

讲到“规则”，张先生自然是有资格立的，我没有。不过提几条意见总可以吧：

首先，对某种观点的称谓大可平常视之，为行文方便把某种观点或主张称为某某主义或某某派本属常见。被称者若不同意可以反驳，说明该称谓何所指而非我意，并自起称谓。有时这种论辩本身就有学术意义，如经济学界弗里德曼被称为新保守主义者，他不同意，并自称为新自由主义者，由此引出了新保守主义与新自由主义的异同这一有意义的问题，但他并没有喊叫被打了棍子扣了帽子。毕竟打棍子扣帽子都是权力行为，称谓本身是成不了棍子帽子的。我们说“反右”是灾难，主要不是因为那时没有“右”的思想，而是因为权力剥夺了思想自由，迫害了思想者。正如张先生所说，在一个正常的社会里各种思想各种主义都有权共存，既然如此，“新左派”之类称谓有何犯规之处？我在几年前与崔之元先生商榷的一篇文章[2]中指出：“新左派”之称本是他的一些海外同仁自称的，我倒觉得有些名实不符。在西方，老左派主要指社会民主派，而新左派如今主要指布莱尔这类介乎社会民主主义与自由主义之间的人，而我们这里那种“老左派”都几近于无，何论乎新？但称谓而已，何必苛求，我也就加上引号用了。如今听说他们要自称“自由左翼”了，别人是否跟着这么称，也还可以讨论吧。但这都与打棍子无关。

当然称谓也不是没有“犯规”的，第一称谓不应给被称谓者带来可能的麻烦，例如暗示某人为“政治敏感”者之类。第二称谓可能难免有褒贬，但不应有蔑视之意，张先生把一大批人称为“《陷阱》追随者”，不知他是否愿意被称为“《分与卖》的追随者”？第三，称谓若非泛指一种流派而是指一种具体行为，就有个实事求是的问题。什么是“新左派”，什么是“自由主义”，都很难精确定义，但具体到某人某书的“追随者”可就没那么有弹性了。张先生称我为“《陷阱》追随者”，意指我随何书（《现代化的陷阱》）之后且对该书全无异议，但他应当知道我自1992年后一直在强调社会公正，而在被他指责为“吹捧”何书的那篇文章中，我一方面高度肯定了该书直面真问题的意义，一方面也指出何女士对“原始积累”这一概念理解有误，“中国原始积累过程已完成”的结论不对，她对“市场万能论”的批评也有点文不对题。对这本以“当代中国的原始积累过程”为副标题的书而言，我指出的这几点决非无关紧要，比张先生标榜他说《分与卖》“没有讲述完整故事”之类批评的分量至少不轻。但我当然不会说张先生“追随”、“吹捧”或“拥护”盛文。

其次，对别人的意见可以同意或不同意，但不能歪曲或臆造。张先生与盛洪都一口咬定我主张产权改革只能“分”不能“卖”，真是莫名其妙。我在答盛洪的《获得正义与交易正义》一文（《读书》2000年第一期）中已澄清了此问题。就此我还另写过一篇文章《“卖方缺位”与政治体制改革》（《改革》1998年第六期）。姚洋先生与我商榷说：“秦晖先生关注的是决定公共资产命运的过程公正问题，既然资产在私有化之前属于公共所有，则由公共决策来决定资产是分还是卖就是顺理成章的事情。尽管公共决策的结果可能是‘卖’，但此‘卖’和少数权贵决定的‘卖’有本质的区别，后者是强权的决定，而前者是民主的决定。”[3] 姚洋不同意这一看法，但他对这一看法的表述基本无误（略嫌简单化，详后）。而对于张、盛二先生我能说什么好呢？还是用张先生自己的话吧：“其实按照一些人的水平，不至于看不出”这样明显的表述。

另一例是：张先生说我把理论经济学贬为“经院哲学”，其实我根本没说过“经院哲学”一语，只讲过“经院式研究”，此其一；我从未否认过“经院式研究”的价值，原文俱在：“何清涟本人曾明确表示这本书并非专为圈内人士所写，而是面向社会的呼吁，因此没有采用经院式的表述。这当然不是说经院式的研究没有价值。其实一向不是有许多人文学者批评主流经济学为‘奏折派’，指其太重功利，缺乏为学术而学术的‘经院’气吗？”[4] 张先生对盛洪、樊纲诸君也有类似批评，只是我没像他那样点名而已。显然，我从未贬低过理论经济学本身，但认为无论理论研究还是经验研究都应当探讨真问题，而不是在假问题上

制造学术泡沫。此其二。其实即便对于“经院哲学”本身，我也不以贬义视之。经院哲学在西方思想史上有其正面价值，《辞海》的意识形态评价不足为训。奇怪的是，张先生既以《辞海》的评价为据批评别人（谁？）以“经院哲学”来贬低某学派，为什么他又认为“新左派”之称是扣帽子？按《辞海》的标准，“左派”可是莫大的褒义呀。

可见张先生的逻辑是有问题的。类似的逻辑问题文中还不少，如他说何书的一大毛病是没有“经验可证伪性”，然而他却用很大篇幅来对何书进行“经验证伪”——有些证伪的确是成功的，何清涟应当承认并感谢张先生——这就掉入了一个逻辑陷阱：要么张先生的证伪是无效的，要么何书可证伪，而张先生的前一指责无效。而更大的悖论在于：张先生文章本意是要制止“抬高”何清涟，然而恰恰是张文把何清涟“抬高”到谁也想不到的高度：他不仅把一大批“社会公正”的拥护者（其实他们彼此有许多差异）都说成何清涟的“追随者”，而且还批评何书没有实现“范式上的创新转换”！何谓“范式上的创新转换”？不就是库恩讲的具有转折性意义的“科学革命”么，那是哥白尼、牛顿、爱因斯坦等巨人的所为！原来张先生还如此厚望于何清涟，责怪她没能成为牛顿式的巨人！再有，张先生批判的所谓“化约论”即那种认为如今强调市场过分、保护私有产权过分的论点，正是被称为“新左派”的那些说法，但他又责备他所批评的人给“新左派”扣帽子（“化约论”不是帽子？），让人闹不清张先生到底是支持还是反对所谓新左派。当然，可以理解为张先生是要“两边打”，然而他又把所有这些人都归之为“《陷阱》追随者”，这就叫人疑惑：这“追随者”究竟是个什么群体？是“新左派”呢还是它的反对者？是这《陷阱》竟如此众望所归，以至左派右派都成了它的“追随者”，还是张先生自己“以书划线”，根本不在乎别人主张什么，只要说了何书好话的就是论敌？

这就涉及我对“规则”的又一建议：治学要讲逻辑。尤其经济学这样的学科，逻辑规则堪称它的第一规则。“不道德的”经济学虽然为道德感强的人所不满，只要逻辑严谨，还不失为保守主义经济学；不讲现实的经济学虽然为参与意识强的人所不满，只要逻辑严谨，还不失为经院式的经济学；不讲究注释规范和章节系统的经济学虽然为规范感强的人所不满，只要逻辑严谨，还不失为经济学的学术随笔或学术漫谈。但如果连逻辑都不讲，那就根本无经济学可言、甚至无“学”可言了。应当说《陷阱》在这方面的确有毛病，也应当说张先生的许多著述是讲究逻辑的，但《规则》一文的逻辑毛病的确比《陷阱》还要多，“按照一些人的水平”的确是“不至于此”的。我常常觉得，如果人们价值观有异，“主义”不同，学科各别，知域各殊，甚至智愚也有等差，那还有讨论的基础吗？若有，那就是逻辑了。在逻辑面前人人平等。我对一些经济学者的批评，本质上并非如张先生所讲的“政治”批

评，亦非如盛洪先生所讲的道德批评，而就是逻辑批评。尽管我的确有自己的政治与道德立场，但我懂得多元化的道理，不会期望别人与我一致。然而逻辑，尤其是形式逻辑，应当没有多元的问题。鹿好还是马好，人们尽可见仁见智，但指鹿为马是不行的。尤其是指鹿为马如果竟被立为"规则"，那就不仅经济学完了，一切学问完了，怕是连人的正常思维也完了。因此我也斗胆立一"规则"：不要把别人从逻辑上提出的质疑，以"政治"、"情绪"等理由来回避，好么？

以下就按这一规则，答复张文的几个实质问题：

二　真问题与假问题

关于真假问题：张先生说这是个哲学问题，并不惜篇幅引了若干哲学家的话来证明。我的头脑却比较简单，以为这是个常识问题。在童话《皇帝的新衣》中，大人们争论皇帝的衣服如何美，有的很经验地谈衣料、款式，有的则从理论上进行经院式的美学分析。这两种人学问可能有大小之分，但他们讨论的都是假问题，当然也不可能讲出真理。而那个小孩大叫皇帝没穿衣裳，他讲的是真问题，而且讲出了真理，虽然他学问可能很小。这时若有人与他争论说皇帝明明穿着衣裳，他争的也是真问题，但讲的不是真理，虽然他学问也许很大。我理解的真假问题、真理无理与学问大小的关系就是如此。至于卡尔纳普、阿尔都塞的解释虽然精致，却不一定有我讲的常识管用，因为卡阿二君那里如今已没有只有小孩才能直面的真问题。而这种小孩在我们这里却十分可贵，尽管有人会嘲笑他学问不大。

但既然张先生谈到了哲学，我不妨接受他的前提，在他核定的场地讨论，以示尊师敬老退避三舍之意。按他所说，假问题起因于假陈述，而假陈述起因于"语言的逻辑缺陷"，这缺陷使其不成其为有意义的陈述。他于是说："在实行股份合作制的过程中，究竟是采取分配的方式，还是采取售卖的方式"，这"怎么就成了假问题呢"？

当然是假问题！因为这个"陈述"显然有逻辑缺陷：它缺了主语，因而不是"有意义的陈述"。这不是显而易见的吗？究竟谁有权"采取"这样或那样的"方式"来处理公共资产？是所有者，还是看守者？是"公共"，还是"一方"？

这就是交易权利问题。解决了这个问题，才谈得到"交易成本"问题。这就如解决了皇帝穿没穿衣裳的问题，才谈得到皇帝的衣裳美不美以及美在哪里的问题一样。前一个问题不解决，后一个问题当然就是假问题。

张曙光、盛洪二先生当然不会看不到这一点，他们都极力想消灭这个问题。盛洪提出了“交易先于产权”的命题，对此我已在《获得正义与交易正义》一文中提出驳论。而张先生更彻底，他提出了“契约消灭论”，认为以前当公共资产建立时以强制消灭了契约关系，而现在的改革就是要重新建立契约关系。由于制度经济学把产权理解为契约安排，契约空白等于产权空白，因此张的意思显然是改革前的公共资产处于产权空白状态，犹如“无主物”。谁都可以拿去“交易”，一“交易”，产权（或契约关系）也就“重新”建立了（这也就是盛洪“交易先于产权”说的意思）。这就当然没有什么交易权利问题，而只有“交易成本”问题了。

对这种说法提出道德批评是容易的，但我严守“规则”，不想那样做。我想说的是这种说法首先违反常识，其次也违反逻辑。如果公共资产是“无主物”，那就无法解释何以公有企业虽有种种问题，但毕竟存在了几十年，而没有像一般所谓无主物那样早被哄抢一空，也无法解释公有制下何以还有贪污（拿了无主物能叫贪污吗？）一说，此其不合常识也。张先生没说他认为当年“消灭契约”是否正当，也许因为这涉及“敏感”，但我以为这一敏感不难绕过，因为这问题在逻辑上无非有三种可能的答案：或者这种消灭是正当的，而“正当”（right）可以产生“权利”（right），附于资产上的权利不就是产权吗？或者这种消灭不正当，那就会产生追溯（归还）问题，而不是形成无主物，自然也谈不上先占权。或者这种消灭不正当但已无法追溯或连正当与否也已无法确定，那就会产生“时效取得（usucapio）”权利，罗马法对此有明确论述，其实这也是生活中的跨文化常识。毕竟当年“消灭契约”后并没有把契约的标的物遗弃掉，而是一直处在占有状态下，怎么谈得上先占权呢？总之无论答案如何，从逻辑上都不可能得出“消灭契约”就造成了契约空白或产权空白的结论。

改革前无疑不存在私有产权，或者说是“产权不明晰”，但“产权不明晰”物决不等于无主物，也不等于契约空白。如果说私有产权隐含的契约是：我有这个，你有那个；我没有那个，你没有这个。无主物隐含的“契约”则为：我可能有这个（如果我先占的话），也可能无这个（如果别人先占），但不可能同时又有又没有。而公有产权隐含的契约则是：人人同时又有又没有。这“人人都有”便意味着不可能允许“先占权”存在，同时它也正是公共资产无效率、须改革的原因。换言之，如果存在“先占权”，也就不用搞什么改革了。对于“无主物”谈不上什么改革，就可以依先占权实行“交易先于产权”，交易产生权利，谁先把它拿来交易，产权就归他了。而对“产权不明晰”物来说，首先要解决的是交易权利问题，而不是交易成本问题；是产生“卖方”、使之成为可卖物的问题，而不是“卖还是分”的问题。所谓改革，就是指

前一类问题的解决而言。

进而言之，严格地讲，任何秩序都意味着某种广义契约，无契约状态只能是无秩序的丛林状态。“君君，臣臣，父父，子子”不就是一种广义契约么？君要像个君，臣才能像个臣；父要像个父，子才能像个子。与狭义契约即形式化契约的不同只在于它的订立与解除都是非理性的：君若不像个君，臣无法理性地把他选掉，就只有用“水能覆舟”的非理性办法把他推翻。包括公有制在内的共同体若能相对稳定地存在，也是以束缚和保护的功能契约为条件的：人们能接受共同体的束缚，是因为他们能得到共同体的保护。而摆脱束缚就要以失去保护为代价。我国的人民公社体制下农民受国家严密的束缚，国家却不给农民以什么保护，农民便要以“十八个血手印”的决心冒死冲破这种束缚；俄国的集体农庄1966年后在国家银行的统包下实行“有保障的工资制”，与国企相似，既受到束缚也得到保护，他们的农民因此与我们的国企职工一样缺乏改革的动力。同样，公众所以接受并非他们选择的看守者支配公共资产，也是以不管谁做看守者都必须给他们提供保障为条件的。我接受束缚而放弃对“人人都有”的资产中我的那一份的控制权，乃至放弃选择代理与监督代理之权，是因为我享受到“人人都有”的保护。这就是一种虽未形式化但却事实上成立的广义契约。一旦这种契约失效，保障消失而束缚也不再合法，我自然要要求“我的那一份”的控制权（农村改革之所以会以分田到户开始，就是这个道理，这与什么“交易先于产权”毫无关系），至少是选择代理与监督交易（即“公共选择”）之权，并在此基础上订立新的契约。

换言之，产权改革决不是从空白中产生契约、而是从一种契约转为另一种契约的过程。这其实也是当代国际上转轨经济学的一个共识。正如肯尼斯·阿罗所说，任何经济制度都必然包含“隐性的或明确的社会契约”。[5] J. E．斯蒂格利茨最近发表的著名文章《改革向何处去——论十年转轨》中也指出：“从社会主义转向市场经济，就是从旧的‘隐性社会契约’（implicit social contract）转向一个新的契约制度”。[6] 斯蒂格利茨此文及其代表的所谓“后华盛顿共识”的许多看法我不能同意，但上述这句话无疑是对的。实际上这也是包括其对手“华盛顿共识”在内的所有转轨经济学者的共同主张。[7] 张先生所谓的“重新订立契约”也只有如此理解才能成立，亦即：这种重订不是在契约空白的基础上、而是在结清原契约的基础上成立的。然而正因为原先的契约没有形式化（或者说是隐性的），有人便会装作以前根本没有任何契约的样子，把公共资产看成无主物而寻求先占权，并要求被剥夺了“我的那一份”的人们“只不过从头再来”。无论张盛二先生主观上是否意识到，他们所谓“契约空白”、“交易先于产权”的理论实际上正是这些人所需要的。然而正如在“君君臣臣父父子子”的时代人

们已经认识到“水能载舟亦能覆舟”的道理一样，广义契约毕竟也是契约，如果不能理性地结清它，就可能导致非理性的结清。我想这是谁也不希望看到的。

然而不知为何，有些经济学者总喜欢把“产权不明晰”物视为无主物以回避交易权利问题，但他们似乎也知道这有悖于常识，因而说起来往往拐弯抹角。如张先生就只说契约空白而不说产权空白，尽管这两者在这里是等值的。而盛洪先生则借“卖还是分”来带出“双方交易优于公共选择”的命题。他实际想强调的就是这个命题，而不是“卖优于分”，这也就是他实际上并未在“卖还是分”这问题本身上下多少工夫、致使张先生也不满于他“没把故事说完整”的原因。然而这样一拐弯又陷入了逻辑困境：说“分”是“公共选择”，在逻辑上就要肯定“分”之前资产属于“公共”，但按这一逻辑“卖”就很难说是“双方交易”。反过来说，盛洪先生把“卖”定义为“双方交易”，而且这“卖”的一方既非“公共”，也非经“公共选择”授权的代理人，甚至按盛洪先生在《交易的含义》中明确的说法，“公共”“几乎不需要监督”他，则按逻辑这“一方”就该是改革前资产的所有者，至少是这些“无主物”的先占者。但此逻辑若能成立，“分”还能说是“公共选择”吗？有权“卖”的“一方”不也同样有权私“分”吗？那样一来连“双方”之间的讨价还价都免了，“交易成本”岂不更省？

可见盛先生的说法首先在形式逻辑上就说不通，我请张盛二先生不要老是在“政治”、“情绪”上叫屈，而是直面这个逻辑错误。由于这类逻辑错误，按张先生自己的定义，“卖还是分”当然就成为假问题了。

其实盛先生自己也是把“卖还是分”作为假问题的，他的真问题是“双方交易优于公共选择”。然而他自己又明确指出“市场交易和公共选择分别对应于私人物品领域和公共物品领域”，既然分别用于不同领域，还有什么优劣可比？这不跟拿衣服与裤子比优劣、拿政治与经济比优劣一般奇怪吗？你看，盛先生又因另一个逻辑错误把自己的又一个命题弄成假问题了。

但这一假问题背后却的确隐藏着一个关键的真问题：产权改革过程（不是改革完成后的明晰产权）到底是私人领域，还是公共领域？这就涉及张文的另一问题了。

三　关于“权贵私有化”

显然，盛先生认为产权改革过程属于私人领域，它应当是“双方”即有权的卖方和有钱的买方（有时这两者甚至是同一方）的事，而不是“公共”的事。这就使人要问：改革前资产究竟是“公共”的还是“一

方”的？正是为了回避这一问题，张先生提出契约空白说，把这些资产说成是无主的。然而我上文已证明这个问题不能回避。而这实际上就涉及张文忌讳的另一问题：“权贵私有化”还是“民主私有化”？

张先生愤愤地说：“卖还是分”的问题“这是当事人的选择，与什么民主私有化和权贵私有化粘得上吗？”然而且莫愤愤，正是张先生的逻辑混乱才把这两个问题“粘”上了。请问张先生：我什么时候说过“‘分’就是民主私有化，‘卖’就是权贵私有化”？我认为“卖还是分”是个假问题，而权贵私有化还是民主私有化却是个真问题，假问题与真问题当然不能等值。倒是张先生咬定“卖还是分”为真问题，这就把它“粘”上了！张先生说的真好：“这是当事人的选择！”请问谁是您心目中的“当事人”？谁有权“选择”？是“公共”还是“一方”？这个问题与民主私有化和权贵私有化难道“粘”不上吗？

如上所述，其实盛洪先生本来就是借“卖还是分”这个假问题绕个弯子（虽然绕得很没逻辑），带出“双方交易优于公共选择”这个真命题。而这命题的实质就是“一方选择优于公共选择”。如果这一点在《分与卖》中表达得还不够明白，那么他在其后的《交易的含义》中就更清楚地讲到：公共资产不属“公共物品领域”而属“私人物品领域”；“一方”完全有权任意处置公共资产，而公共“几乎不需要监督”（大概也无权监督？）它。假如由着它在取消“公共选择”的条件下实行“交易先于产权”，则制度变迁的“交易成本”就会达到最小！而今再加上张先生补充的公共资产契约空白论，我的天！世上还有比这更明白的权贵私有化理论吗？

张先生当然知道，在前计划经济国家转轨进程中出现的民主私有化与权贵私有化这对概念，并不是就转轨最终结果、而是就转轨过程本身而言的。大概任何再不公正的人也不敢公开主张把公共资产直接纳入权贵私囊，而另一方面，任何再公正的私有化也不可能保证“结果平等”，过去的精英由于种种原因在一场完全公平的竞争中也还是有优势的。然而权贵私有化和民主私有化的区别仍很清楚：这区别就在于公共资产的产权明晰化过程由谁掌握“选择”权，以及在怎样的条件下“选择”。在波兰，第一届民主政府执政时期，“私有化的进度与其说加快了不如说放慢了，因为新政府认为，让有权势者掌握企业在政治上与道义上都不可接受。”[8] 捷克的克劳斯政府主张“在起点平等的基础上产生最初的所有者，在规则平等的基础上产生最终的所有者”。[9] 这些人当然不是什么“化约论”者，他们对市场经济与产权改革的热心也不会下于张先生，只是他们无法理解那种“契约空白”和“交易先于产权”的深奥道理，更不懂得“一方”选择优于公共选择的美妙原则。

姚洋先生把我的观点归结为无论是卖是分都要经过公共选择，这个归结基本不错。但其实我们还可以从可行性考虑更灵活些，即选择可以由某个代理人或机构作出，但这种代理权本身必须是公共选择的结果。换句话说，产权改革中的公共选择形式可以是多样的：既可以把公共资产折为股份“分”给组成这“公共”的每一个人，然后再由这些“最初的所有者”各自选择直接交易或代理交易（这就是我国农村改革中的平分土地和东欧改革中的证券私有化，我从来不认为“分”是万应灵药，但目前的时论以俄罗斯证券私有化操作失误为由全盘否定“分”确是我不能同意的）。也可以由公共选择的代理者在公共监督下进行代理交易，并把公共资产的置换资金用于生产公共物品——此即所谓的“卖”。既可以由公共直接选择“卖还是分”，也可以由公共选择产生代理人，再让他来选择“卖还是分”，当然也是在公共的监督下。——总而言之，民主私有化即在公共选择基础上的私有化，而权贵私有化则是在“一方”选择基础上的私有化。两者之区别不在于“卖还是分”而在于公共选择的有无。公共选择基础上的“卖”当然不是权贵私有化，而剥夺了公共选择权的“一方”私“分”和一方私“卖”一样，当然都是权贵私有化。在公共资产产权明晰化问题上（而不是在私人物品问题上），“卖还是分”的确与权贵私有化还是民主私有化“粘”不上，但那是因为它首先与“双方交易还是公共选择”粘不上；而后者与“权贵私有化还是民主私有化”岂止“粘得上”，简直就是一回事！我与盛洪的分歧根本不在于“卖还是分”，而在于“双方交易还是公共选择”。如果不是盛文违反形式逻辑把“卖还是分”与搞不搞公共选择“粘”在一块，如果他仅仅是就一个具体情景中的个案讨论“卖还是分”，我不会发表意见，但他借“卖还是分”来否定公共选择，这就不仅在价值与道义上、经验与事实上、而且首先在形式逻辑上都有必要论辩一下了。显然，“卖还是分”在这里是个假问题，因此不存在他主张“卖”而我主张“分”的争论，这是个形式逻辑判断；“双方交易还是公共选择”是个真问题，这里的确存在他主张“双方交易”（即“一方”选择）而我主张“公共选择”的争论，这是个事实—价值判断；而“权贵私有化还是民主私有化”几乎是上一个问题的同义反复，这里的逻辑不是明明白白的吗？

姚洋先生倒是抓住了这个真问题，他提出根据阿罗不可能性定理，公共选择未必就是最佳选择。的确如此，不仅民主私有化有这个问题，一切民主过程即公共选择过程也有这个问题。但公共领域中的“一方”选择背离最佳选择的可能性难道不是大得多吗？历史经验表明，民主在公共决策领域尽管并非完美之法，但仍然是最“不坏”的选择，——自然仅仅在公共事务领域是如此。我和张盛二先生一样不赞成借“民主”之名侵犯公民自由、一样反对以“多数决定”为由剥夺个人权利，我认为在私人领域原则上，只能实行双方交易而根本不能搞公共

选择（而不是像盛洪所说的：双方交易“优于”公共选择，似乎像“五个人作出决定便可剥夺第六个人”这种事也是合法的——只不过并非最“优”、“交易成本”过大而已），并因此反对（张先生对此似乎也很不满？）崔之元先生等“新左派”朋友的“经济民主”理论。但是，我同样坚决地认为，公共资产的产权改革是公共事务，尽管它的目的是产生可交易物，但它本身并非交易过程而是权益分配过程，它要解决的是“创造卖方”的问题，而不是“卖还是分”的问题，是交易权利问题而不是“交易成本”问题，因此应当以民主方式即公共选择方式来解决。而在今日的中国，的确有人持相反的观点，即把公共资产产权改革视为私人事务，把改革过程看成交易过程，用“卖还是分”的问题取代“创造卖方”的问题，以“交易成本”问题取消“交易权利”问题，从而在减少“交易成本”的名义下封住“公共”的嘴巴、捆住“公共”的手脚、剥夺“公共”的“选择”权，为有权人与有钱人之间的“双方交易”扫除一切障碍。——不知张先生以为这样的观点是否可以被称为“权贵私有化”？而他以及他所“拥护”或“追随”的盛洪先生是否愿意、是否可能与这种观点划清界限？

我这并不是在表达什么“情绪”，也不是在宣传什么“道德”，甚至不是在做出什么评价（我想这已属多余），我只是在叙述一个事实。盛洪先生（现在可能还应加上张先生）主张权贵私有化，至少是从这些主张中可以引申出权贵私有化，这是事实判断，不是价值判断。我在本文开始已说过：假如张先生觉得这个名词贬义太重，我会很抱歉，并愿意换个名词，比如说叫公仆私有化，或者“一方”私有化。并且我在叙述这个事实时，并未讨论两位先生提出这些观点时的动机。我相信主张权贵私有化的人未必就与权贵有什么利益瓜葛，正如主张民主私有化的人未必只是因为眼红别人的暴发一样。也许权贵私有化的主张者也是为了国家好，比方认为“公共”素质太差不配行使选择之权，或者权贵道德高尚其选择必能利国利民，再或还可以举东欧的民主私有化故障甚多为例，反证不受制约的看守者黑箱交易的优越性，等等，这些理由倒是值得认真讨论，而决非可以仅以民主和权贵二词的褒贬之义论是非的（事实上我已在其他场合同别的论者进行过这类商榷）。如果张先生从这些方面驳斥我，倒是真可以形成实证性的交锋。奈何张先生不此是务，却一味祭起家法（所谓规则）来要在“经济学宗祠”里行使家长权，不仅打我等的板子，还想干脆开除出族籍了事，这是不是有些霸道呢？但家法代替不了逻辑，而在逻辑上张先生是无法回避这些问题的：

——在产权改革问题上到底有无权贵私有化和民主私有化之分，抑或只要私有化就一塌刮子是一回事？老百姓还知道分家与否是一回事，分得公平不公平是另一回事呢。

——如果上面的区分成立，那么张先生到底持何种立场？他否认自己主张权贵私有化，那就是主张民主私有化的了？那就是支持产权改革中的“公共选择”而反对“一方选择”了？如果是这样，张先生对我的指责何谓乎哉？如果不是这样，张先生莫非另有第三种立场？何不惠示一二？

当然张先生完全有权回避这类问题，如果他只作纯经济学的抽象研究而不是宣称要研究转型期中国经济问题，如果他也没有介入现在这场争论的话。但这两个“如果”皆非事实，那么就只剩下第三个如果了——如果张先生根本没把逻辑当回事儿。

四　自由主义与社会公正

张先生认为何清涟引证哈耶克的立场来论述“社会公正”是犯了硬伤，因为哈耶克“是社会公正的死敌”。何清涟辩称哈耶克只反对纳粹式的或苏联式的所谓“社会公正”，并不反对、而且还主张何本人坚持的那种社会公正。在这一点上，何清涟的一些论友们似乎也与张先生有同感，他们指出哈耶克确实不仅只反对纳粹式的或苏联式的“社会公正”，而且还反对福利国家式的或凯恩斯式的“公正”取向。由此他们认为张先生与哈耶克的立场类似，何清涟引哈耶克来为社会公正立论，确实是个错误。换言之，他们与张先生一样认为哈耶克反社会公正，区别在于他们反对哈耶克的这一态度，而张先生则认同这一态度。

这个问题很重要，因为它不仅涉及何清涟的引用是否有误，而且涉及自由主义、尤其是哈耶克所坚持的“否定的自由主义”对社会公正到底持何种态度，因而也关系到坚持市场化改革的中国自由主义者如何坚持改革公正性的问题。

的确，哈耶克对“社会公正”这个提法本身是多次表示过反感的，他在《法、立法与自由》、《不幸的观念：社会主义的谬误》以及《自由秩序原理》等书中都否定过这个提法，而且不惜篇幅，直至专立章节来批判他所谓的“社会公正”。虽然他批判的这种“社会公正”与何书所主张的社会公正根本不是一回事，但何书没有对此作出辨析便径直拿哈耶克来给社会公正立论，这与张文不分青红皂白便断言哈耶克是社会公正的死敌，同样是不妥的。而何清涟后来说哈耶克只反对极权制度标榜的“社会公正”，以及强调哈耶克思想有前后期之分，这个辩解也很难服人。因为哈耶克不仅确实既反极权制度也反社会民主主义，而且在这个意义上他对“社会公正”的否定是一贯的，至少从他成名之后一直如此。

哈耶克不仅反对纳粹或苏联式的“社会公正”，而且反对社会党式的主

张，直至非社会党的其他带有“结果平等”色彩的主张，如罗斯福新政之类——可以设想如果他参与了罗尔斯和诺齐克之争，他也会坚决反对罗尔斯的分配正义论的。这很好理解，因为古典自由主义在原则上与一切关于“结果平等”的理念难以相容。古典自由主义强调个人权利、竞争自由，因而在公正问题上只能强调过程的正义，包括起点平等与规则平等（而在传统私有制社会往往只有规则平等是可操作的）。这一点在罗尔斯与诺齐克之争中表现得最为典型。然而在自由竞争导致“赢者通吃”的情况下，这种古典自由主义会面临两种主要的指责：其一是“赢者通吃”合理吗？能否修改一下规则，使输者也能有点吃的（即最低保障），哪怕比赢者吃得少？其二是“过程公正”是否经得起追溯？传统私有制下的“持有链条”已历时千百年，谁敢说其中的每个环节都符合诺齐克讲的“获得正义”与“交易正义”？尤其是“最初获得”的正义与否如何认定？诺齐克肯定对于历史上的非正义应当追溯，并加之以“矫正的正义”，但矫正的程度又如何把握？

应当说这两种追问不是没有道理，所以尽管历来的追问者并没有能提供可行的解决办法（因此古典自由主义并没有被驳倒），但这些追问永远会存在（因此社会民主主义并没有被驳倒）。

然而如上所述，这些追问本质上是针对“传统私有制”下的“自由竞争”的，而在非自由竞争的社会里，最大的问题并不是“赢者通吃”，而是“有权势者通赢”，亦即过程公正的缺失。同时在由公有制向产权明晰化演进的社会里，私有产权的“最初获得”是现实状态，而不是历史状态，因而“获得的正义”与其说是“历史原则”不如说是现实原则；“起点平等”不仅可以操作，而且在产权初始配置问题上它与规则平等几乎是一回事；“矫正的正义”更不能说是无法追溯、无法实行。所以在这种情况下，社会民主原则并不能对自由原则构成有效的追问；另一方面，“过程公正”虽然不能保证“结果平等”，但连过程公正也没有就更谈不上结果的公正了。因此在这种情况下，社会民主原则必须以自由原则为前提或底线。

换句话说，包括哈耶克在内的古典自由主义者，尽管坚决反对以“结果平等”为理由（提出这种理由的不止是纳粹和苏联人，也有社会民主派乃至罗斯福、罗尔斯式的“自由左派”）来限制个人自由，但至少在自由秩序建立前决不能说他们是“结果”公正的“死敌”，而他们的确是过程公正的捍卫者。事实上，过程公正与结果平等的冲突（亦即自由与平等的冲突，或曰效率与公平的冲突等等）只是在自由秩序建立后才成为真问题。以诺齐克与罗尔斯之争为例，他们在“第一公正原则”上是一致的，只是在“第二公正原则”上有分歧。诺齐克认为如果一个所有者最初财产的来源是清白的，其后的每次财产增值又都是来自

公正的自由交易而无任何欺诈与强取，则他的最终所有无论多少，都是公正的持有，不应受任何限制。罗尔斯则从第二公正原则出发，认为对这样的持有也应从分配的正义考虑，对之作出调整。然而，设若他们面对的是最初财产来源不清白、此后的增值又是利用强权的人，罗尔斯与诺齐克还会有不同的态度吗？

可见，尽管诺齐克式的古典自由主义者不止反对极权主义，也反对社会民主主义乃至自由左派。然而面对过程不公正，他们不仅与自由左派、而且与社会民主派都会有共同立场，或者说他们的正义观虽然有差异乃至对立，但仍有一条共同的底线。正因为如此，当年在缺乏自由秩序的沙皇俄国，社会民主党人（如今他们常被看作社会福利制度的倡导者）把自由竞争的“美国式道路”奉为理想，却把拥有俾斯麦式社会福利体制的专制社会即所谓“普鲁士式道路”看作万恶之渊。

而这条正义的底线显然无法容纳张先生以及他所支持的盛先生的许多观点，诸如把公共资产当作无主物（“契约空白”物）而行使先占权（“一方”选择权），无视交易权利问题而大谈“交易成本”，在公共领域排斥“公共选择”而倡导“交易先于产权”等等。底线正义要求过程公正，而上述观点恰恰体现的是过程不公正；底线正义要求权力尊重权利，而上述观点恰恰要求权力“先于”权利；底线正义要求“获得的正义”先于“交易的正义”，而这恰恰与“交易先于产权”相对立；底线正义的基点就是反对滥用强制，即既反对强制化私为公，在私人领域滥用公共权力，也反对强制化公为私，在公共领域滥用“一方”强权，而上述观点恰恰为后一种现象张目。显然，这条底线在自由主义和张先生的观点之间画出了一条界限。

在这方面，诺齐克的观点最为鲜明，它与张盛二先生观点的对立一望可知。尽管诺齐克正如哈耶克一样，不仅反对极权而且也反对社会民主派乃至反对罗尔斯，但他决不是什么“社会公正的死敌”，相反，他是自由主义者为之奋斗的社会公正——获得的公正、转让的公正和矫正的公正的坚决捍卫者。而从形式逻辑上说，他的获得正义优先论尤其是“交易先于产权”论的“死敌”。

至于哈耶克，他的公正观与诺齐克最为相似。他虽然很反对“社会公正”这个提法，但只要稍加分析就可以看出，他实际上反对的是借“公正”名义侵犯个人自由的“社会”本位倾向。不仅“社会公正”，所有“社会××”式的提法都是哈耶克不能认同的。哈耶克从根本上反对“人为设计”某种“理想社会”，不论这种理想是关于效率、关于公正、还是关于别的什么。可见这种反对体现的是自由主义的个人本位对社会本位（乃至其他名义下的整体本位）的拒斥，而不是“现实主义对理想主义”的拒斥，当然更不是权贵的私欲与强制对过程公正的拒斥。在经

济方面，哈耶克的观点归根结底，就是要尊重所有者的权利，而这当然更与那种看守者权力侵犯所有者权利的“一方选择”是对立的。哈耶克视自由为最高价值，而他对“自由”的定义恰恰正是反对滥用强制，尤其反对侵犯所有权的强制。即：既反对强制化私为公，也反对强制化公为私；既反对五个人作出决定就可以剥夺第六个人，也反对一个人作出决定就可以剥夺那五个人。——尽管哈耶克当时面临的真问题是前者，不可能要求他在自由秩序受到统制经济威胁的时代去讲如何摆脱统制经济创立自由秩序的问题，在私有财产受到“公共权力”威胁的时代去讲如何对付“掌勺者私占大饭锅”的问题。但对后面这些问题的答案，是不难从他的反强制原则中逻辑地推出来的。

因此我基本同意王中江先生的看法：哈耶克否定“社会正义”观念，不等于说他也否定“正义”观念。如他所说，正义既然是人的行为属性，那么，当我们说一个人的某种行为是否正义时，就意味着他是否应该有某种行为。“应该”本身就预设了对某种普遍规则的“承认”。这种普遍规则，在哈耶克那里，就是用“同样的规则”对待不同的人。王先生还指出：哈耶克、诺齐克与罗尔斯的共同点，就是都坚决要维护个人的自由和平等权利，而且从这一点上说，诺齐克与哈耶克更为接近些。因为他们都只追求一种程序上的平等或“平等的机会”，反对某种所谓“实质性的平等”或“平等的结果”。 [10]

我认为应当补充的是：罗尔斯的分配正义虽然不为哈耶克与诺齐克所认同，但罗尔斯明确地在他的正义原则序列中肯定个人自由优先于分配正义。这一“优先”在他的理论与“到奴役之路”之间划清了界限，因此罗尔斯的公正观仍是自由主义的。人们可以质疑他在个人自由优先的条件下“正义的分配”如何可能，批评他有乌托邦色彩，正如人们也可以质疑诺齐克“矫正的正义”在传统私有制下如何可行并指出其乌托邦色彩一样（诺齐克本人也曾表示他无意自诩为反乌托邦主义者）。但这两种学说中的乌托邦成分都属于“自由主义的乌托邦”，而决非那种可能“通往奴役”的乌托邦。两者的区别是自由左派与自由右派之别，而非自由主义与社会民主主义之别，更非自由与极权之别。简而言之，罗尔斯的公正观是：自由优先，兼顾平等，即在过程公正的基础上限制结果不平等。而诺齐克则认为：自由即公正，过程公正即结果公正，因此限制结果不平等是毫无意义的。显然，自由与过程公正是两者的共同底线。这里需要强调的是：罗尔斯的自由优先已经包含了过程公正优先，这与我们这里如今流行的所谓“效率优先，兼顾公平”是截然不同的。后者的“公平”往往被理解为过程公正，而它之只能“兼顾”不能优先，便意味着所谓“效率优先”可以解释为对“掌勺者私占大饭锅”的认可——据说这可以减少“交易成本”。显然，无论罗尔斯还是诺齐克都不可能容忍这样的主张。

另一方面，哈耶克与诺齐克的观点虽然更一致，但也不是全无区别。除了在措辞上哈耶克更少使用“正义（公正）”一词外，我以为更重要的是哈耶克对正义的“历史原则”即矫正的正义抱有明显的怀疑。在哈耶克看来，社会是一种实际存在的事务状态，这种状态是由有意识的人所意识不到的、不可预测的自发方式产生的结果。虽然政府或国家对社会秩序会产生影响，但它最终仍是一种社会过程所产生的自发秩序。这种自发秩序或自发状态，无所谓正义不正义。虽然在哈耶克的用词中，“自发秩序”常常被当作自由秩序的同义词，因而上述观点可以理解为对自由秩序的辩护，即对批评这种秩序不公正的左派立场的一种反驳，但这样的说法与他对理性的怀疑相联系，容易导致“对一切历史过程进行正义追溯都是不可能的”这样一种态度。尽管就哈耶克讨论的问题背景（自由秩序已是既成事实并成为可供“保守”的对象）而言，这样讲是可以理解的，而且如前所述，传统私有制下“持有正义”的历史追溯之可行性，的确是诺齐克正义观中最易受批评的一大弱点，称之为乌托邦亦不为过，哈耶克对“历史原则”的回避在这种情况下不失为一种逻辑的解决。但如果完全回避历史原则，过程公正就失去了理论上的彻底性。诺齐克之所以不避乌托邦之讥而坚持“矫正的正义”，正是看到了这一点。因此在同样捍卫过程公正这一底线原则的基础上，我们可以把两者之异概括为：哈耶克的主张可以引申为：过程公正，既往不咎。而诺齐克则主张过程公正必咎既往，原则上可以一直追溯到“最初获得”。

然而张盛二先生的主张和如今的许多现实则已经远远不是什么既往咎还是不咎的问题。如前所说，关于公共资产产权空白、先占权和“一方”选择的理论，不仅违背了过程公正的“历史原则”，而且违背了过程公正的即时原则。反对权贵私有化不是矫正历史上的不公正、而是反对现实中的不公正，它涉及的主要还不是“矫正的正义”而是“获得的正义”。在这个意义上哈耶克不仅不是什么“社会公正的死敌”，恰恰相反，他与诺齐克、罗尔斯一样都是过程公正的反对者之死敌。

在中国当前的问题情景下，我认为诺齐克的正义观最值得重视。这一是因为诺齐克的正义论最具有底线性质，如果“诺齐克正义”尚且不能持守，又何论乎罗尔斯？惹不起过程不公正的权势者，只要求过程公正的清白富人服从“分配正义”，未免有点欺软怕硬之嫌。而“第一公正原则”都维护不了，又谈何“第二公正原则”？前面说过诺齐克罗尔斯都有点乌托邦成分，但在传统私有制下诺齐克更显得乌托邦一些（在那里“矫正的正义”难以实现，倒是罗尔斯的二次分配论更易实行），而在前计划经济国家，更乌托邦的就是罗尔斯了——没有“自由优先”，哪里谈得上“兼顾平等”呢？

二是因为诺齐克的理论最为彻底。在传统私有制下这样彻底的理论会导致乌托邦，但在前计划经济国家，获得的正义是起码的要求，矫正的正义也不能说不可行。而哈耶克的保守主义与下文将要详论的科斯理论一样，本有其自明的前提，在不具备此种前提的环境下便容易被扭曲。他关于自然形成的就是合理的、传统的就是合理的之类说法，就易于被扭曲为“现存的就是合理的”，他的理论中可能导出过程公正不能追溯，这从操作上讲是针对他们的问题，而非我们的问题，从理论上讲今天的现实就是明天的历史，淡化了公正的“历史原则”，就难以把公正的“现实原则”贯彻下去。所以尽管哈耶克理论绝不是为现实不公正辩护（如张先生暗示的那样），但它对现实不公正的批判力的确不如诺齐克。虽然就整个自由主义思想发展的宏观进程而言，哈耶克的地位无疑高于诺齐克，但自由主义者也不必事事都称引哈耶克的。在如今的中国，罗尔斯的思想可能被民粹主义所扭曲，哈耶克、科斯的思想可能被寡头主义所扭曲，但诺齐克的思想被扭曲就要困难得多。讲句大实话，如今中国的公正问题主要是“权家通赢”，是最初财产来源不清白、此后的增值又是利用强权的人。诺齐克理论正是也只是冲着这而来的，而罗尔斯理论有一半是对着那些最初的获得清白、此后的增值又只依靠公正交易的人，哈耶克与诺齐克一样为后一类人辩护，但他对前一类人也可能有下不为例的宽容，而这却是诺齐克所反对的。

因此在如今的中国谈公正，诺齐克给我们的启示实大于哈耶克。从这一点讲，何清涟引哈耶克与缪尔达尔以证社会公正，在我看来不很切题，尤其是她不对哈耶克批判“社会公正”的话作辨析就进行这种称引，无疑是个漏洞。加之她同时又批判“市场万能论”（我在《真问题》一文中已提到，所谓“市场万能论”是与国家干预经济、而不是与政治民主构成对立的，而在这个意义上哈耶克恰与此论相契合），就更造成逻辑问题了。但就《陷阱》一书集中批判的过程不公正而论，哈耶克对此的立场确实与本书并无本质的不同。张先生的“死敌”之说与王小东先生在这一点上对张先生的认同（就事实判断而言）则大可商榷。从王小东先生大批“自由主义”看来，问题的重要性已经超出了哈耶克评价本身。

不能不特别指出，张先生及其他一些朋友对自由主义思想的曲解，使得王先生及另一些朋友把对张先生等人的批评演变为对“自由主义”的批评，这尤其令人忧虑。在历史上，寡头主义（不是“市场万能论”）冒自由之名于先，民粹主义（不是平民立场）灭自由之实于后；民粹主义冒平等之名于先，寡头主义灭平等之实于后；“不公正的伪竞争”与“反竞争的伪公正”互为因果，构成恶性循环的教训太多了！这样的循环一旦形成，则自由与平等、自由主义与社会民主主义就有同归

于尽的危险。因此我曾强调，在如今的中国，自由主义要在坚持过程公正（起点平等与规则平等）方面与寡头主义划清界限；社会民主主义要在争取公民自由（反对整体主义）方面与民粹主义划清界限。而自由与公正不仅是自由左派与自由右派的共同底线，也应当（至少在自由秩序实现前）是自由主义与社会民主主义的共同底线。

因此我觉得张先生的如下指责是不能成立的：他认为哈耶克与缪尔达尔的思想不可调和，因此引二人之论来弘扬公正就是硬伤。其实在某些“问题”面前，岂止哈耶克与缪尔达尔，就是同有极端自由主义名声的哈耶克与米塞斯也是不可调和的[11]。而在另一些“问题”面前，不要说哈耶克与缪尔达尔，就连哈耶克与马克思也可能会持同样立场——我国目前那些既为哈耶克的理念所不容也为马克思的理念所不容的事难道还少吗？哈耶克与缪尔达尔的区别人所共知，这一区别决不比例如罗尔斯与诺齐克的区别更大。但谁能否认罗、诺二人的公正观存在着共同的底线？何清涟对哈耶克与缪尔达尔读得确实不透，引得也未必贴切，张先生指出这一点是对的。但张先生在公正问题上如此回避共同底线，是不是也表明他并不想持守这条底线呢？

五　关于新制度经济学在中国的应用

张盛二先生的观点涉及的另一重要问题是西方经济学在中国的应用。作为自由主义者，自由主义经济学的基本价值是应当认同的，但具体问题的解决则有中西之别。然而两位先生却相反，上文已经指出他们的许多观点违背了自由主义的基本价值（即所谓底线），但在问题意识上却搞拿来主义，造成许多混乱。

新自由主义经济学在西方扭转了“凯恩斯革命”所倡导的国家干预倾向，为西方经济走出凯恩斯政策带来的滞胀局面与“福利国家”制度危机作出了贡献。西方出现“里根—撒切尔经济繁荣”，这种新自由主义理论是有功的。而由科斯等人发展的交易成本理论及以这一理论为基础的新制度经济学，则是这新一代自由经济学的主要创见之一。尽管科斯的两部主要著述《企业的性质》（1937年）和《社会成本问题》（1960年）都发表于数十年前，新制度学派在美国大兴却是80年代的事，比货币主义经济学等其他流派更为晚近，因而在追新逐潮的我国经济学界影响有后来居上之势。

科斯与其他新自由主义者反对国家干预的立场与发展市场经济的方向无疑是吻合的。但成为这些西方“新自由主义”者所面临之问题的“国家干预”，是凯恩斯式的或福利国家式的干预，而不是斯大林主义式的国家强制。与后者使用政治强权剥夺公民财产，而且归入国库的财产便进入“黑箱”，其管理者既不由公众授权又不受公众监督的情况不

同，前两种“干预”都是在尊重公民财产权的前提下进行的。凯恩斯式的干预，主要是政府以无形税（增发通货）方式扩大开支，增加信贷，刺激投资需求与消费需求，以解决市场经济中的过剩问题。而福利国家政策则主要是政府以有形税（累进所得税）方式对国民收入分配进行二次调节，建立社会保障体系以惠及大众。在西方的条件下，无论无形税还是有形税，公众作为纳税人的权利是受保障的，由他们的纳税所维持的政府要征得他们的认可，要对他们负责，由此形成的资源流向受到民主制下的公民监督即纳税人监督。对这一切新自由主义者并没有提出异议。新自由主义者既没有指责政府强制了或剥夺了公民，也不认为国家干预与权贵利益有什么关系。这与许多发展中国家的自由主义者（如缅甸的昂山素季）把国家干预抨击为腐败之源、权贵利薮是不同的。新自由主义者对国家干预的指责，主要是一个资源配置的效率问题，而从不涉及公正问题。

由于同样原因，新自由主义者在建议对这种国家干预进行纠正时，也只涉及效率考虑而无需为公正而操心，对他们来说，放弃“国家干预”并不涉及进入市场经济时的起点问题，而只是对原本已存在的市场经济作规则上的调整。他们也在西方国家倡导国营企业“私有化”，但与东欧不同，这种私有化并不涉及产权的初始配置及其合法性问题，也没有“历史欠账”、“还资于民”抑或“从奴役到自由”这类价值考虑——与哈耶克不同，包括科斯在内的美国新自由主义者尽管不认同罗斯福新政式的国家干预政策，但从不认为新政是“通往奴役之路”，只是说新政影响了经济效率而已。

科斯的交易成本理论与新制度经济学正是这种“问题意识”的产物。效率是科斯一切学问的出发点，而所谓效率，无非是单位产出所花费的成本的最小化。古典经济学讲的成本原只是静态的要素成本（资本成本、劳务成本等），后来又发展为动态成本（边际成本、机会成本等），而科斯不仅突破了古典成本理论（也是效率理论）的教条，强调了制度运行成本即交易成本的重要性，而且在此基础上回答了长期以来困扰人们、尤其是困扰自由主义者的两个问题：其一，为何从理论上讲市场机制能最优化地配置资源，但现实中却常常可以见到市场无效率或“市场失灵”现象？“社会主义”者说：这就是市场经济的“无政府”之弊，它不能优化配置资源。而科斯则认定，市场经济的生产效率当然是最高的，但“交易效率”则不尽然。市场的交易活动需要成本，交易成本太高便导致市场失灵。其二，那么怎样解决这一问题？“社会主义”者的回答是限制（以至消灭）市场，实行国家干预。科斯的回答则是完善市场，减少交易成本，而在他看来，明晰产权是减少交易成本的有效办法。因此，市场经济一定要彻底实行私有化。

科斯的这套理论不仅自洽地解释了自由经济学家面临的最大挑战即所谓市场失灵问题，而且它提出的以减少交易费用为中心的思路还有可能导致西方企业制度的重大变革。例如科斯认为企业内部的集权是减少交易成本的关键，而且这甚至是市场经济中企业存在的唯一意义。这一想法对流行的企业制度理论，尤其是所有者经营者两权分离、经理、董事会与股东大会互相制约的传统股份制理论无疑会有极大冲击。如果按科斯的思路，则两权合一、经营者控股才是好办法。这是否会导致西方股份公司制度的历史性变革？许多人都在拭目以待。显然，无论科斯的思路能否实现，他提出的问题在西方条件下在理论与实践上都有极大意义。

然而这些问题对中国又意味着什么？

科斯理论的特点是只谈“交易成本”而不谈交易权利，这决非因为交易权利问题不重要，而是这个问题在科斯所处的社会已经解决，已不是他们的问题。因此他的问题其实是有自明的前提的。科斯最著名的论证，如“企业的意义”与“牧人与农人”问题及由此导出的如今几成经典的所谓科斯定理，都有这样的背景。

科斯问道：一个工人为什么宁愿受雇于企业，而不愿直接面向市场出售他的劳务或产品？因为企业这种组织比各个人直接面对市场能明显地降低交易成本。由此增加的好处即使扣除了企业的“剥削”，落到工人手里的也会比他单干所能挣得的更多。这个论证曾被一些人引申为：独裁比民主更能节约交易成本。但是，科斯为什么不问：奴隶制工场是否更能降低交易成本？工人为什么不愿当一个奴隶？不要以为这不是问题。美国经济学家福格尔便曾证明：美国南北战争前南方的奴隶制经济效率并不比北方的自由经济差。然而科斯当然不会这样提问题，因为他要比较的，是不同的交易方式之间的成本，而不是交易与抢劫（强制）之间的“成本”大小。企业的“独裁”仍然是契约行为，即科斯说的：“企业没有使契约消失，但毕竟使契约大为减少。”工人进厂时签订一次契约，这比他在市场上单干则要与所有客户签订无数契约，“谈判”费用要省得多。但这一选择只是节省了交易成本，并没有放弃交易权利。当然，科斯不需要指出这一点，因为这在他们那里是自明的。

交易与抢劫不能比较“成本”，当然不仅是个道义问题，即使纯就技术而言，抢劫这种非合意、无规则行为也是无法计算“成本”的。如果AB二人在市场上讨价还价而终难成交，某A干脆拔刀把B抢了，你说这是否节省了“交易成本”？显然，即使撇开道义问题，人们也无法回答，因为这种无规则行为的结果无法预期：倘若B束手任抢，那“成本”自然很小，但若B也拔刀相抗呢？

在今日发达国家，交易成本理论当然不会引出这样的荒唐问题，但若是在盛行“抢来本钱做买卖”的原始积累时代就不同了。那时的人们没有提出交易成本理论，不是因为他们比科斯笨，而是那个时代的人们面临着完全不同的问题。

然而在今天处于市场经济原始积累阶段的中国，绕开交易权利问题而大谈交易成本，便可能成为一种为“抢来本钱”辩护的理论。如今我们的确听到许多这类议论：公共资产的看守者关起门来监守自盗，是一种“交易成本最小”的私有化方式；在产权改革问题上决不能让老百姓有发言权，因为“公共选择的成本高于双方交易”；民主私有化不如权贵私有化；不管白猫黑猫，能把产权“明晰”了就是好猫；只要蛋糕能做大，怎么切都无所谓；官僚资本、权力资本有助于减少“制度变迁的成本”；在产权明晰化中讲公正是“面向过去的改革”，而不管历史欠账与劳动者对存量积累的权利则是“面向未来的改革”，后者优于前者，也是因为“成本”小；甚至还有人认为，利用目前体制上的集权条件一次性地实现企业领导私人控股或“持大股”是我们的优势，可以更易达到科斯设想的企业内“独裁”，而西方的股份公司要想集中股权就很难……这些说法的经典依据就是所谓的科斯定理：无论产权的初始配置如何，只要交易成本最小，其后的市场交易完全自由，就能达到效率的最优化。

科斯是通过著名的“牧人与农人”问题表述这一后人所称的“定理”的：设若两块地中无栅栏分隔，一块牧牛，另一块种谷。牛越界吃谷，导致牧人增值而农人减产。但初食之时因牛饥，消化好，故牧人所增超过农人所减；及至牛饱而难消化时，牧人所增便不及农人所减了。现在问：若从社会的观点看，要达到农牧二人总收益最大，应当如何？是由政府出面设计一最佳界限并立栅分隔，还是让农牧二人在完全自由的产权交易中设定一个界限？经过一系列逻辑推理，结论是：无论吃谷的权利最初属农人还是属牧人，只要这权利可以自由交易，双方还价的结果都可得出这条最佳界限，使牧人所增恰等于农人所减，而双方总收益达到最大。这比政府的设计更有效。

显然，科斯这里所称的权利初始设定可以属农，也可以属牧，是以无论农牧其初始权利都具有合法性为不言自明的前提的，并不涉及权利的“初始侵夺”问题。他所要表明的道理是政府的设计不如私人的交易，亦即“国有”不如“私有”，但并不涉及由“国”而“私”的方式问题。如果换一个提法，假定农牧二人本来各有权利，然而牧人利用强权把农人的权利夺来归己，试问此后他们就会“自由交易”而不会冤冤相报地打起来吗？这还有何“交易成本”可言？在这种情况下“初始权利属谁是无关紧要的”吗？

总之，新制度学派在美国面临的是与我们极不相同的问题：他们是在传统私有制与公民权利社会的基础上的反对“国家干预”，而我们是在没有这一基础的条件下，走出“国家统制”并在这一过程中创造这一基础。前者只是个效率问题，因此可以谈“交易成本”，而后者除效率外更是个公正问题，因此首先要确立交易权利。前者只涉及“规则”，而后者尤其关系到“起点”。前者是规范的自由秩序中的问题，而后者则是原始积累时期的问题。在科斯而言，“初始权利属谁无关紧要”是一个捍卫自由的命题（在“农—牧问题”中，这一命题意味着无论原产权属农人还是牧人，国家都没有理由、无论道义理由还是效率理由来加以干涉），而在我们这里，“初始权利无关论”却被扭曲为一个为抢劫辩护的命题（即：有权者可以在“明晰产权”的名义下任意把公共资产攫为己有）。——然而，为抢劫辩护还能称得上“自由主义”么？

其实，真正持自由主义立场的新制度派学者对权贵资本的态度本来是很清楚的。科斯理论在华人世界最著名的支持者香港经济学家张五常教授便讲过：邓小平说要反对“资产阶级”，如果他说的“资产阶级”是指“四大家族”一类人，相信没有一个市场经济与私产制度的拥护者会不赞成他的说法！[12] 然而，内地的一些“交易成本”论者便似乎远没有这么清醒。

当然，不赞成权贵资本，那么中国市场经济中的“初始权利”问题如何解决呢？张先生似乎没有详谈。如果他要谈的话，大概也不会只讲“交易成本”。毕竟，科斯理论不是针对我们的问题而言的。因此我以为，我们应当畅谈普世价值，慎谈普世问题；理论可以“拿来”，问题还须“土产”。否则，就有可能在假问题上夸夸其谈而丢失了真价值。

六　关于吉尼系数与社会分化问题

张先生对何书作了许多考证式的批评，其中一些说得对，确实纠正了何书中的一些事实错误。但也有一些指责，无论从知识角度还是逻辑角度看都难以成立。其中最典型的是他就吉尼系数与社会分化问题提出的批评。张先生认为何清涟对社会分化状况的描述是“情绪化的渲染”，夸大其词。理由是何书没有使用经济学家李实课题组的数据，而使用了社会学家李强课题组的数据，据说这组数据“是错误的”。张先生于是指出：“这里主要责任在原文作者（按：指李强等），《陷阱》只是引用，但以经济学家自称的何女士，居然没有发现这里的错误，可见其对吉尼系数的理论和方法也不甚了了。”

这样的指责真是太离奇了。首先即使李强的数据确实“是错误的”，按张先生自己的说法也应由李强先生等负“主要责任”，为什么张先生不

直接找李强先生商榷，而去责问“只是引用”者？张先生自己说这组数据也是“学院派”的成果，而且据他说“学院派”是懂得“规范”的，远非何清涟这种“大众读物”作者可比，怎么他反而要求后者“发现”前者的“错误”，“居然没有发现”就值得他如此责问？

其次，从数值上看李强和李实两组数据是极其近似的：前者是0.434，0.445，而后者是0.409，0.444和0.445。无论哪组数据都不会影响何书得出的结论：“这已经超过了西方国家通常的吉尼系数。”为什么引用前者是“情绪化的渲染”，而引用后者就能得到“国内外专家的充分肯定和高度评价”？

当然，也许张先生对结论并不感兴趣，他只是热心于立“规则”。但这“规则”不知为何带有几分种姓制的味道：“笔者以为，从计量方法来看，搞计量分析的经济学家自然要比社会学家精通。因此，这里主要责任在原文作者。”原来一个人只要属于“经济学家”种姓，他就注定要比属于“社会学家”种姓的人高明——至少在“计量”方法上是如此。然而众所周知，我国的经济学曾长期为“政治经济学”所垄断，计量经济学是改革后才发展起来的，倒是社会学由于不为“政治”所承认，一直只有“资产阶级的”实证传统，包括计量分析传统。依张先生的逻辑，到底是哪个“种姓”更有资格玩“计量方法”？而吉尼系数的提出者科拉多·吉尼本人，虽然也“由于吉尼系数而在经济学家中颇负盛名”[13]，但他更多地被看作社会学家与统计学家，他早年读的是法律系，成名后在罗马大学主持的是社会学讲座，他创办的学术杂志《族系》和《计量》、他建立的学术机构如人口统计学研究所等，通常也被归入社会学界而非经济学界。依张先生的逻辑，作为社会学家的吉尼本人也“自然”没有资格谈论吉尼系数了？

张先生对何清涟据说是不恭于李实先生发表了一番义愤填膺的谴责，但何书对李实先生其实并无只字评议，张先生只是离开文本讲“故事”（何清涟已否认了这一“故事”，这里的是非旁人不论也罢）。而张先生对李强先生乃至社会学家们的轻蔑可是白纸黑字：他们玩不了“计量分析”，“对吉尼系数的理论和方法也不甚了了”，所犯的“错误”如此小儿科，你“居然没有发现”，那就说明连你也是个大傻瓜——“不仅不够格，可以说还没有入门”！连“没有发现错误”的人都被指责为“没有入门”，那犯“错误”的人岂不就更不堪了？

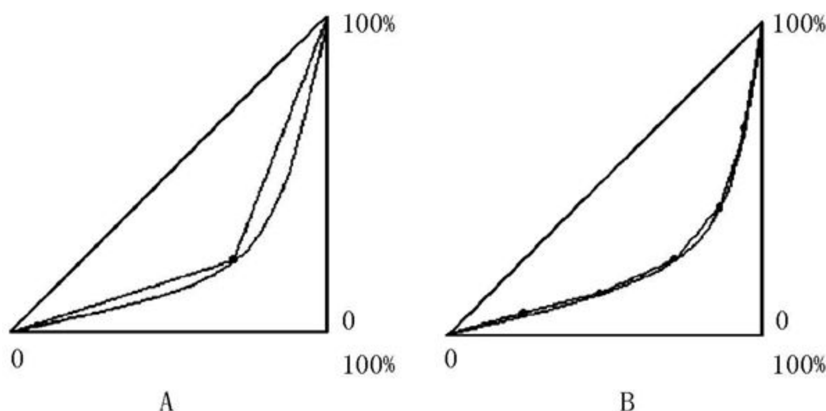
惭愧之至！本人在经济史这一行里也算是以常用吉尼系数见称了，但也“居然没有发现”李强等人的“错误”。稍有专业常识的人都知道，抽样调查本来具有一定的随机性，任意两次抽样的结果不会完全相同。你可以说这个或者那个抽样统计更具有代表性，但却很难说这个“正确”而那个“错误”，除非你查对过他的技术操作过程并从中发现了纰

漏。据我所知，李强课题组至今并未公布他们的样本分布、原始数据和运算过程等技术资料，张先生何以断言他们的研究是“错误的”？难道就只凭他们是社会学家却“居然”得出了与经济学家不同的结果？

反复细读张文，其中提到李强与李实两组数据的区别无非有二：其一，李强的数据包括按人计与按户计的两个吉尼系数值，而李实的数据除这两项外，还有一项“按家庭人均收入但以家庭为单位计算”之值。张先生于是断言“计算吉尼系数有三种方法”，似乎用了两种“方法”就是“错误的”。这真是奇怪的说法。涉猎过有关文献的人都知道，如今仅以一项吉尼系数（按人计或按户计）来进行不均度比较的事例就不胜枚举，只要比较数据的统计口径一致（例如不是甲按户而乙按人），就是符合规范的。如著名的“鲍克特数据”［14］给出了56个国家的吉尼系数，“阿卢瓦利亚数据”给出了60个国家的吉尼系数，［15］每国均只有一个数值。20多年来它们的引证率很高，国际政治经济、经济史以及发展经济学的人们乃至世界银行等国际组织，都广泛用以讨论诸如“不平等的驼峰”等问题，从来没有人指责鲍克特、阿卢瓦利亚等人只用“一种方法”给出吉尼系数是“错误的”。我国近来从引进的通行教科书［16］到“学院派”学者的专著［17］，也广泛地以一项或两项数据进行吉尼系数分析，张先生为什么也“居然没有发现这里的错误”呢？

其实严格说来，按人、按户或“按人均收入但以家庭为单位”都只是个统计对象问题，根本与吉尼系数的“计算方法”无关。把统计对象问题与“计算方法”混为一谈，倒真是个“没有入门”者的“错误”。谈到吉尼系数的计算方法，那倒的确是一门学问。陈宗胜先生的《经济发展中的收入分配》一书专设“吉尼系数的计算方法”章节，他列举了四种方法：万分法、等分法、曲线回归法和差值法。其实还不止这四种，笔者为讨论洛伦兹曲线形状与分化性质的关系时，便提出过以牛顿插值公式来拟合曲线的方法。［18］至于统计对象设定，那完全是根据研究的具体需要而来的，谁能规定必须而且只能有“三种”？与离散系数乃至像百分率这样的指标一样，吉尼系数本身只是个统计学或数学概念，其定义是在由分配者和分配对象两个累积百分率构成的坐标系中，洛伦兹曲线与完全平均线之间面积的两倍（或曰此面积与洛伦兹三角形面积之比）。所谓计算方法即计算此面积的方法，如陈宗胜先生所言，它不止“三种”，但也不会很多。而就基本原理来讲则只有两种：或者由洛伦兹曲线上有限的点连接成不连续的折线以近似地代表该曲线，或者用一条连续的拟合曲线来代表它。在这方面，陈宗胜先生的一个说法值得商榷，他说“在使用同样资料的情况下，上述几种方法的测算值完全相同”。这是不对的，因为固然如陈先生所说，这几种方法中吉尼系数定义的“理论基础是相同的”，但用折线还是用拟

合曲线来代表洛伦兹曲线，其近似程度是不同的。尤其在分组很少的情况下差异很明显，如只分两组时就会发生图A所示的差异。当然分组一多，差异就会缩小乃至可以忽略了（如图B）。显然在一般情况下，用拟合曲线算出的吉尼系数要比用折线算出的更接近实际情况（但计算也更繁复）。因为折线法实际上是假设同一组内的分配完全平均，这一般不可能。



至于统计对象，则完全属于研究者自定义的事。在吉尼系数分析中，分配对象可以是收入，是所有财富或资本，也可以是消费额、储蓄等等。分配者也可以按人、按户、按社区或按地区。在农业经济学中为讨论土地生产率不均衡和增产潜力问题，还通行以产量为分配对象而以土地为分配者（按亩、按公顷等）的统计。如此等等。因此吉尼系数的统计对象原则上没有限制，规定它只能有“三种”而不能是两种或四种，其荒谬有如规定百分率只能用来表示工业增长率而不能表示农业增长率、规定3头牛加4头牛等于7头牛是对的，而3匹马加4匹马等于7匹马就是错的一样。统计对象设定是否合适，只能依研究目的而定，在比较研究的场合尤其要注意统计口径一致。在研究社会阶层分化时，重要的是穷人与富人、贫户与富户之别，所以按人、按户统计是通常的做法，又由于研究的目的是与其他国家作比较，而其他国家资料往往也只有一两项吉尼系数值（如上述鲍克特、阿卢瓦利亚的资料），为什么中国就一定要有“三种”？

李强与李实数据的另一不同，在于前者按人计的分化程度小于按户计的，而后者则相反，按户计的吉尼系数小于按人计的。张先生根据李实的抽样断定富人家庭规模小于穷人，因此按户计的吉尼系数必定小于按人计的。的确从逻辑上讲，如果富人家庭规模小于穷人这个前提成立，那么李实的抽样可能就更具代表性，而李强的抽样代表性就差些。但即便如此也不能断定李强的“数据是错误的”，因为抽样具有随

机性，张先生凭什么断定李强的样本不会出现富人家庭规模更大的情况呢？

进而言之，富人家庭较小这一前提能否成立，还大可怀疑。笔者手头的全国人口普查资料[19]表明，全国城乡总计平均每户人数为4.03人。而李实先生的样本户中规模最大的一组（“最低收入户”）仅3.72人，最小的一组（“最高收入户”）只有2.81人。亦即这些样本中最大的户规模还明显小于全国户的平均规模，而样本户的平均规模（3.27人左右）甚至明显小于全国城市户的平均规模（3.75人），而与全国家庭规模最小的北京市区（3.22人）、上海市区（3.24人）差不多。因此人们有理由怀疑李实先生的样本分布有偏差，其代表性不能评价过高。而张先生如果要把这样的抽样结果归纳为富裕程度与家庭规模之间的函数关系，并以此作为定理去检验其他抽样调查的“错误”，他就又掉进了一个逻辑陷阱：如果“每户平均人口数随收入提高而减少”真是定理，则李实样本中的“最低收入户”就会比全国平均水平还要富裕许多，这样算出来的吉尼系数能具有代表性吗？而如果肯定这样的吉尼系数有代表性，亦即上述“最低收入户”的确代表了低于国人平均收入水平的穷人，同时其户均人口也明显低于全国平均值，那张先生所讲的那种收入与家庭规模之间的函数关系就肯定不能成立，他以此为理由否定李强数据当然也就毫无道理。

贫富与家庭规模之间的相关性是个复杂的问题。根据笔者的研究，传统农业社会中这种相关与张先生所说的恰好相反，是富人多大家庭而穷人多小家庭，因此贫富分化的吉尼系数也是按人计的小于按户计的。以往在经济史研究中，我曾根据大量经验数据给出两者间的大致换算系数，即在“关中模式”类型的传统农村，对同样的分析对象而言，以百分比计，按人分配的吉尼系数一般为按户分配的吉尼系数的60%—70%；以绝对值计，在中等分化（吉尼系数≤0.5）以下区间，按人分配的吉尼系数一般比按户分配的吉尼系数小0.13—0.16。[20]我之所以要设定换算系数，是因为在历史数据不足的条件下有时要以按人分配数值和按户分配数值作比较，但我清楚这一换算系数的经验性质，不会把它当成定理并将不合乎这一“定理”的数据（如李实的这组数据）判定为“错误”。

今日家庭规模与贫富之间的关系更为复杂，据我有限的了解，发达国家各阶层均流行小家庭，即收入水平与家庭规模相关性极弱（这也是西方经济学家往往并不很在意按人计与按户计两种吉尼系数之区别的原因）。在中国则一方面就地区差异而言，的确有发达地区或富裕地区多小家庭、不发达地区家庭平均规模较大的现象，另一方面就同一地区的社会分层而言，却未必是收入多者家庭更小。由于占我国人口

80%的广大农村中，前述家庭规模与贫富的传统关系仍然不同程度地存在，由于计划生育政策的影响，由于我国不发达地区往往也是贫富更悬殊的地区，那种“传统型相关”即富者家庭较大的现象出现在样本中，并导致按户分配的吉尼系数相对更大，是不足为怪的。

总之无论从哪方面讲，张先生对李强数据的否定都显得武断和无理，尤其是因对何清涟有怨气而贬低为何所引用者，乃至贬低被引用者所属的整个“社会学家”群体，就更为失当了。另一方面，何清涟批评李实先生的数据不考虑灰色收入，掩盖了分化的严重性，这个批评是有道理的。但何书所引的李强数据同样也未计入灰色收入（我就此问过李强先生），而且如上所述，实际上李强与李实作为社会学家与经济学家分别搞的这两项研究，结果相差无几，其中一项吉尼系数（李强的按户值和李实的按人值，均为0.445）完全相同。我认为这两项研究都是有价值的，即它们固然不能当作当时（两项研究调查时都是1994年）我国社会分化的实际水平，但可以作为一个下限来考虑。即实际的分化只会比这更严重，不会比这更轻。仅就这一下限来看，它不仅确如何书所说，“已经超过了西方国家通常的吉尼系数值”，而且超过了我国的台湾省（1972年为0.2955，1979年降为0.2806）[21]。在最具有可比性的前计划经济国家即所谓转型期国家中，这个下限也不仅超过了波兰（“休克”最严重的1992年为0.25[22]）、捷克（1994年为0.25，另一说为0.26；1996年为0.26，另一说为0.27[23]）等搞得比较好的国家，而且超过了如今常常被当作失败典型的、以寡头暴发和大众贫困化而名声不好的俄罗斯：以吉尼系数而言，按俄罗斯政府国家统计委员会的数据，1994年为0.409，1995年降为0.381；民间大多数专家学者估计得更严重些，为0.400—0.405不等。[24]由于那里同样有灰色收入问题，可以相信这几个数字也只是下限。但下限与下限相比，我们的情况也显得更为严峻。实际上，如今人们常常谈到的一些储蓄、消费等方面的两极化现象，诸如2%的存户拥有全国储蓄额的近一半，20%的存户拥有全国储蓄额的80%，我国近80%居民所在的农村市场商品零售额明显小于20%居民所在的城市市场，如此等等，都反映了当前社会贫富分化的严峻现实。这恐怕不是“情绪化的渲染”等几句轻飘飘的指责所能抹杀的。

当然，重要的不是指出分化的严峻，而是揭示形成这种分化的机制。那种把它归咎于市场化、全球化的论点是不能成立的。事实上改革前的中国就是个无阶级却有等级、而且等级森严到近乎种姓制的国家，等级内的所谓平均从来就与等级之间的悬殊并存。1978年我国以货币计量的收入分配吉尼系数，在城市内部只有0.164，在农村内部也只有0.227，但若计入城乡差别，则全国的吉尼系数却达0.331，已经不比发达市场经济国家低多少。[25]无论改革前还是改革后，中国的

不公正都不是由于自由太多，而是由于自由太少。笔者既不崇拜乌托邦也不崇拜市场，但平心而论，改革前中国之祸不在于乌托邦而在于滥用强制，改革后中国之祸亦不在于市场而仍在于滥用强制。区别只在于过去是化私为公的强制，如今是化公为私的强制罢了。

七　经济学家要讲公正，经济学要讲逻辑

——兼评某种“转轨经济学”的“奴隶预设”

樊纲先生的《不道德的经济学》一文在最近的争论中似乎被划为张盛二先生一派，尤其此文的题目更容易成为靶子。然而我倒觉得他的如下观点可以接受：经济学家必须讲道德，但经济学本身是不讲道德的。“不道德的经济学”也许不讨人喜欢，但你不能否认它的确是一种经济学。我觉得樊文的问题不在于它不谈道德，而在于它通篇都在论证市场经济比计划经济好（从这点看，它倒好像是“道德的经济学”），但却完全不提如何从后者过渡到前者（从这点看，它又恰好不像是许多人标榜的“过渡经济学”或“转轨经济学”）。这的确反映出当前经济学论战的一大缺点：许多人声言自己搞的是“转轨经济学”，但你一对他们的转轨路径提出质疑，他们就大讲起“交易的好处”、“市场的优点”，而根本不管走向“交易”、进入“市场”时的起点与过程问题。老百姓都知道“要不要分家”与“如何分家”是两个问题，而我们的一些经济学家却是：你一说这样分家不公平，他就回答分家的好处很多。按理说，“要不要分家”之争他们应当与“新左派”去进行——因为后者的确是批判市场经济的，亦即反对“分家”的。但奇怪的是他们中的许多人与“新左派”并没有什么争论，有时还替“新左派”说话。按理说，“如何分家才公平”的争论应当与寡头主义者去进行——他们的确在为权贵私有化说话，是大家长侵吞家产的辩护人。但奇怪的是一些“新左派”并不去批评寡头主义，却指责自由主义者不讲社会公正，其实在自由主义者为“公正至上”而呐喊时，他们在做什么呢？

由此可见逻辑的规则有多么重要，而如今一些人的逻辑又是多么混乱了。因此我以为，“不道德的经济学”不至于阻碍中国经济学的发展（不是说它不可批评，其实它引起批评本身就是在促进发展），但“不讲逻辑的经济学”的确会阻碍这种发展，甚至造成中国经济学的危机。公正地讲，如今争论双方都有不讲逻辑的现象。但以张先生为代表的一方责任更大，因为对方并没有以立“规则”者自命，他们不讲逻辑，便只是观点问题。而自命为有权立“规则”的一方如果不讲逻辑，那就不仅仅是观点问题了。如今人们喜欢谈论中国学者获得诺贝尔经济学奖的可能性，但老实说，某些不讲逻辑的论述会使人怀疑咱们——用张先生的话讲——“不仅不够格，可以说还没有入门”。

经济学（不是“经济学家”！）的确不必大谈道德，其实即使像马克思这样公认为道德理想主义的思想家，其经济学著述的目的固然是为了声讨“资本”，但正如熊彼特等人指出的，马克思之为马克思就在于他不是简单地谴责资本家坏了良心，而是宁可假定资本主义市场是按等价交换的形式公平原则运行的，然后从逻辑上来论证其不合理并推断其“必然”灭亡。而奥地利学派之批判马克思，也没有去指责他眼红资本家的财富，或者说他惟恐天下不乱，而是针对他论证的大小前提及逻辑推断挑毛病，尤其抓住劳动价值论这个逻辑前提不放。因此，经济学不讨论道德，我以为是说得过去的。

但如果不讲“道德”的话，经济学必须讲什么？樊文并未明确回答这个问题。他似乎主张经济学要讲的是效率，但这不对。如果效率是经济学唯一的问题，那么在我们前面提到的“AB二人讨价还价”的例子中，经济学家就应当主张抢劫，因为抢劫能省去讨价还价的“交易成本”，提高“效率”。

有人会说经济学家要讲的是全社会的总效率，上述的抢劫虽然减少了一次行为的“成本”，但抢劫盛行会增加全社会的成本，减少总效率。但假如这样，经济学家就应该主张全社会“一切行动听指挥”。科斯曾说计划经济如果说还有一点理由的话，那不是公平或者其他，而是它的集权能够减少交易成本。一道命令下来，给1000个人配给1000双鞋子，不许挑肥，不许拣瘦，既无过剩，也无不足，那效率岂不高哉！而且这个效率的确是全社会的总效率呀。

有人又会说经济学家讲的效率是指效用生产的效率而不是指物质生产的效率。1000个人配给1000双鞋，很多人未必喜欢所配，便造成效用损失。但假如这样，经济学家就应该无条件支持劫富济贫，因为效用随持有的增加而递减，剥夺持有多者给予持有少者，总效用肯定增加。

的确经济学家中是有支持计划经济和劫富济贫的，但也有人反对这样。而支持者大约也不会无条件，例如即使是马克思，怕也不支持由一个疯子主持的“计划经济”，或者剥夺劳动者去给予游手好闲的二流子，哪怕后者比前者更穷。为什么？因为经济学家除了效率以外的确还要考虑其他东西，虽然“经济学”并不那么说。如果经济学家赞成交易而反对抢劫，那理由除了“效率”以外肯定还有别的，比如抢劫不如交易来得公平。而经济学家在提出主观效用价值理论时，那理由除了效用价值比劳动价值可计算以外，更重要的实际上是出于对个人权利的重视——主观效用是以个人意志为基础的。

正是由于经济学家道德取向或曰价值观上的多元性，决定了经济学的

多元性。然而经济学不同于文学，它是一门理性的学科。理性只承认逻辑，不承认情感。经济学讲坛不是诗坛，不是抒情的场所。因此经济学家的价值观只能（当然，也必须）作为“经济学”的前提而处于“经济学”之外。换言之，“经济学”是那些被称为经济学家的人从各自的价值观出发对经济过程进行逻辑分析的场所。在这里，“各自的价值观”使他们可以称之为各种“主义者”，而“对经济过程进行逻辑分析”的能力则决定了他们可以被称为“经济学”家。所以像马克思那样“主义”鲜明的人，也只把自己的经济学方法总结为“历史方法与逻辑方法的统一”，而不是道德方法与逻辑方法的统一。

要之，一个人搞的东西能不能称为“经济学”，不在于他有没有某种文凭、学位、职称或其他“身份”，也不在于他有没有某种特定的价值观（当然，“某某主义经济学家”是需要与这一主义符合的价值观的，但如果没有，他还是有可能成为别一主义的经济学家），更不在于他研究的对象是不是“效率”或其他特定概念，而在于这些东西有没有“对经济过程进行逻辑分析”。因此我说：经济学家要讲道德（确切言之，“道德”可能狭义了点，应当说经济学家要有清楚的价值观），而经济学要讲逻辑。

遗憾的是今日中国“不讲逻辑的经济学”仍然很盛行，这里当然有过去的极左遗风，即那些倚仗权势打棍子扣帽子的学阀，但也有这样一种现象：自己的论述充斥着逻辑混乱，别人一指出，就以受到“情绪”的攻击、“道德”的压力和“政治”的批判来掩饰，同时自己又以真正的“情绪”对别人进行非逻辑的指责。

另一种情况是：过分顾忌“敏感”问题，以致理论逻辑无法彻底，回避那些无法绕过的论证环节，以致使分析变得支离破碎。这里当然有值得同情的无奈。但应当指出，在我国如今的人文社会科学中，经济学可以算是禁区最少的了。于是这里便产生了一种其他学科少见的现象，即“敏感”有时成了掩饰逻辑毛病的借口，甚至主动划定“敏感”区并立为“规则”，以封住持不同学术见解者之口。

近年来学术界、尤其是经济学界屡有定“规则”立“规范”之举，然而我看似乎都不太成功。其根本原因就在于一些立“规则”者所重视的大都是引文、注释要规范，学术史背景要介绍，前人成果要交代等等写作规范。而对大讲“规则”表示反感的一些人，则认为清规戒律太多会束缚思想，甚至怀疑那种“规则”是“学问家”排斥“思想家”、即以赛亚·伯林所说的“狐狸”排斥“刺猬”的手段。我以为两边都不是没有道理，但都忽视了一个最根本的问题，即无论写作（指研究性写作，不包括文学写作）还是思想（同样不包括文学想象），逻辑规则都是最根本的规则。学术写作当然应该有技术性规范，但这类规范不应绝对化。如

果我记得一条重要材料但查不到确切出处，可不可以讲呢？应该可以，只要你讲明这是来自他人而不是贪天之功。就算不够“学术论文”，“学术随笔”总可以算，起码你不能否认这是“学术”。反过来讲，“思想”不应当有禁区，但必须有逻辑，否则就成了胡思乱想了。尤其在经济学这种理性学科中，无论对“狐狸”还是“刺猬”而言，逻辑规则都是第一位的“规则”。逻辑混乱、偷换概念、指鹿为马、自相矛盾、以假问题代替真问题的文字，就算引文、注释再“规范”，又岂能说是合乎“规则”的？

其实人们的逻辑分析能力并不真的那么差，他们在很多问题上的逻辑分析堪称大学问。但在有些问题上为什么流行“不讲逻辑的经济学”呢？这就涉及“经济学家要讲道德”这个层次了。但有不作诛心之论的规则在，分析就到此为止吧。

然而要补充的是：经济学家要讲的“道德”如果不是指本人的道德操守（这当然没有“太高”的问题），而是指作为“经济学”前提的那些道德预设，那是既不能太高也不能太低的。因为这种预设是对发生经济行为的社会大众的预期，不是对圣贤、也不是对恶霸的预期。所谓“经济人”的预设常常被斥为过于低调，其实再“保守”的经济学家也不否认很多情况下人会有高尚行为，但是再“激进”的经济学家也不能保证一切人在任何情况下都会有高尚行为。因此对经济关系的预设只能以底线伦理而不是“理想伦理”为基础，即以“经济人”而非“慈善人”为基础。严格说来，这种底线伦理不能算是“道德”标准，只能算是公正标准。因为“正当不等于善（right isn’t good）”，所以“经济人”不等于“道德人”（即“慈善人”）。但是公正虽非道德，却是道德所赖以建立的底线，亦即不公正的肯定不道德。“经济人预设”实质上是一种“正当优先（priority of right）即公正优先（priority of justice）”的预设。在这个意义上，所谓“经济学家要讲道德”的实质，就是经济学家要讲公正。

无疑这并不是一种高调的要求，但这底线伦理又是不能再低的“硬道理”。“经济人预设”假定人是合理自利的，即他们不会抢劫，也不愿被抢，每个人都有捍卫自己合法利益的权利和能力。经济学只能预设交易，不能预设慈善，也不能预设抢劫，尽管现实生活中慈善与抢劫都可能发生。然而遗憾的是我们今天的一些“转轨经济学”，既不是以“经济人”也不是以“道德人”，而毋宁说是以“奴隶人”为预设的。他们总是假定“转轨经济”中的人们就像奴隶一样，既不知道也无能力维护自己的合法利益，只能束手被抢。于是在上述“AB二人讨价还价”的场合，他们就认定抢劫可以减少“交易成本”；“一方”任意处置公共资产，“公共”就只能乖乖放弃“选择”之权利；看守者监守自盗，所有者也不会或

不敢过问；把公共资产当作无主物而先占之，公众也只能认可——不能说这一切在现实中都不“可行”，正如慈善现象与抢劫现象在现实中都有成功之例一样。也不能说这种预设的错误只是个“道德”问题，正如“慈善人预设”在道德上并无问题但在经济学中仍然不能成立一样。

例如一位经济学家朋友有这样的说法：改革与革命的区别就在于后者要侵犯既得利益，前者则以承认既得利益为前提。这个说法作为事实判断是有疑问的。（改革侵犯既得利益的事例历史上不胜枚举。主张“矫正的正义”的诺齐克也不是什么“革命者”。况且如今也没有什么人要求矫正“既得”利益，只是要求制止“正在进行时”的不公正。）但更大的问题在于逻辑上。从经济人预设出发，应当承认一切人在改革中都有保住自己的既得利益并力图得到更多的倾向。权贵如此，平民也如此，难道工人不想保住自己的铁饭碗？可是这位朋友却要他们“看成败，人生豪迈，只不过是从头再来”。他的实际主张是：不要限制看守者交易，也不能让老百姓来讨价还价以免增加“交易成本”。可见他实际上是只承认一些人的既得利益（乃至预期利益），而不承认更多人的既得利益的。前一“承认”出于“经济人预设”，后一“不承认”则出于“奴隶预设”。两种预设的逻辑冲突他就不管了。

关键在于“奴隶人预设”能不能作为转轨经济学的逻辑基础？在现实中，谁能保证人们永远安于当奴隶？在逻辑上，今日的“转轨经济学”家大都把市场经济当作转轨的目标，然而“转轨经济学”的“奴隶人预设”又怎能不与“市场经济学”的“经济人预设”相悖？——今日“不讲逻辑的经济学”之盛行，其最基本的逻辑原因就在于此，我这个判断，该没有任何“情绪”的成分吧？

---

[1] 即《批评规则、交往理性和自由精神》，一见《天则文稿》，一见《读书》1999年第10期、2000年第3期连载，此外据说还有两个版本分别见于网上和张先生的文集中，听说行文略有不同，我无暇校勘，此处所引均以前两个文本为据。

[2] 《“制度创新”还是制度复旧？——再问崔之元先生》，《二十一世纪》，1996年总第36期。

[3] 姚洋：《自由的位置》（《读书》待刊）。

[4] 《有了真问题，才有真学问》，《读书》，1998年第6期。

[5] K. Arrow, Gifts and Exchanges. in Philosophy and Public Affairs. 1: 4（1972）pp. 343—362。

[6] J. E. Stiglitz, Whither Reform? Ten Years of the Transition. World Bank, Washington, D. C., 1999. pp. 8。

[7] “华盛顿共识”对这一点的肯定，可以从他们对起点平等式证券分配的支持看出。尽管如我以前已指出的，这种方式并不仅仅为这一“共识”所主张，同时这种方式是否最佳也可以讨论。

[8] K. Mizsei, Privatization in Eastern Europe: A Comparative Study of Poland and Hungary. Soviet Studies, (1992), 44: 2, pp. 285—290。

[9] Jiri Vecernik, Markets and People: The Czech Reform Experience in a Comparative Perspective. Aldershot: Avebury, 1996。

[10] 王中江：《自由、平等与社会正义的比较性视角——以罗尔斯、诺齐克和哈耶克三人为例的考察》，网上论坛。

[11] 关于米塞斯与哈耶克的分歧，参见汉斯—海尔曼·赫柏为米塞斯《自由主义》一书所作的导言，见中译本《自由与繁荣的国度》，中国社会科学出版社，1994年，23—25页。

[12] 张五常：《中国的前途》，远流出版公司，1989年，第124页。

[13] 《新帕尔格雷夫经济学大词典》吉尼条。

[14] F. Paukert, Income Distribution at Different levels of Development: A Survey of Evidence. International Labour Review. Aug.—Sept., 1973, Vol. 108。

[15] M. S. Ahluwalia, Inequality, Poverty, and Development. Journal of Development Economics, 1976, Vol. 3。

[16] 如吉利斯等：《发展经济学》，中国人民大学出版社，1998年。

[17] 如陈宗胜：《经济发展中的收入分配》，上海三联书店、上海人民出版社，1994年。

[18] 秦晖、金雁：《田园诗与狂想曲：关中模式与前近代社会的再认识》，语文出版社，2010年，第146—148页。

[19] 《中华人民共和国全国分县市人口统计资料》，中华人民共和国公安部编，1989年。按：笔者手头没有1994年的，但这5年我国家庭结构变化应该不是很大。

[20] 参见秦晖：《封建社会的关中模式——土改前关中农村经济研析之一》，《中国经济史研究》，1993年第1期；《“关中模式”的社会历史渊源：清初至民国——关中农村经济与社会史研析之二》，《中国经济史研究》，1995年第1期。

[21] 金耀基：《台湾的个案研究》，《二十一世纪》杂志，总第17期，145页。

[22] Jiri Vecernik, Markets and People: The Czech Reform Experience in a Comparative Perspective. Aldershot: Avebury, 1996.pp. 61、82。

[23] Ibidem. pp. 53—74。

[24] 《1995年俄罗斯社会经济发展》，〔俄〕《俄罗斯世界》，1996年第1期，第57页。

[25] 姚先国：《两极分化：福音还是灾难？》，学苑出版社，1989年，第38—39页，转引阿德尔曼数据。

“制度创新”还是制度复旧？

——再问崔之元先生

一　全盘否定与部分否定之争么？

拜读了崔先生答拙文《淮橘为枳，出局者迷》之大作[1]，颇有感想。崔先生十分大度，行文中三次表示与拙文在“大方向”上一致，指我“误读”则还要加上个定语，谓之“真诚的‘误读’”；指我“混淆”则还要留有余地，谓之“未能完全避免‘内部否定’与‘外部否定’的混淆”（看来我是有幸“部分避免”了此种混淆了）；最后还表示愿与我“共同努力”促进他所说的“制度创新与第二次思想解放”。相比起来，拙文是有些欠客气了。不过我想，学术上的严肃与政治上的宽容、为人上的宽厚并不矛盾。“费厄泼赖”（Fair play）与直截了当并不相左，所以倘本文仍有欠客气之处，也只能请崔先生海涵了。

纵观全文，崔先生对我（以及对一般他所指的“新的思想僵化”者）的批评集中于一点，即“混淆内部否定与外部否定”。崔先生善用新词，他这硬译的“内部否定”与“外部否定”一对术语，实际即国人习称之“全盘否定”与“部分否定”。以“公有制就是好”这一命题论之，“部分否定”论认为“公有制未必好”（崔先生表述为“不是公有制就是好”，从汉语表述习惯看这显然有语病），“全盘否定”论则认为“公有制必定不好”。崔先生自认为他对毛泽东时代的旧体制持前一态度，而后一态度则“成为一种新的僵化”。承蒙崔先生嘉许我与他“大方向一致”，所以他似乎认为我不算太“僵化”；只是“未能完全避免”僵化之累而已。

然而我却难于领情。

也许崔先生的确是去国已久，他的汉语文章表述得十分费解。他先说“‘新的思想僵化’的特点，可……概括为：‘混淆内部否定与外部否定’”；又说“外部否定”“当然是合情合理的”，“内部否定”则是“一种‘新的僵化’”。这就叫人不明白：他所讲的“新的僵化”究竟是指“内部否定”呢，还是指对“内”“外”两种“否定”的“混淆”？

据说，这种僵化是“苏联式国家中知识分子常犯的毛病”。从崔先生以往的论述可知，他并不认为毛泽东时代的中国是“苏联式国家”，然而我想指出：全盘否定式思维最典型的表述正是毛泽东的名言：“凡是敌人反对的，我们就要拥护，凡是敌人拥护的，我们就要反对。”倘

若真按这样的思维模式去“否定”旧体制，那可就麻烦了：过去说“为人民服务”，难道现在我们就得说“向人民开战”？过去说“力争上游，多快好省”，难道现在我们就得“力争下游，少慢差费”？当然不！即便“否定”毛泽东，我们也是把他作为一个人来“否定”的，我们不能用毛泽东的方式去“否定”毛泽东！毛泽东的话不可能句句皆错。从这个意义上讲，全盘否定（或用崔之元的话说是“内部否定”）毛泽东是笔者所不为的。

但与崔先生不同的是，笔者并未颂扬毛泽东，不认为他倡导了所谓“先进的后福特主义”，不承认他给“所谓‘国营企业’”带来了美好的“产权分解”，不颂扬他发明了ESOP体制、“矩阵管理”等诸多时髦事物，也不把他搞的“政社合一”捧为“民主自治”。一句话，我不认为他使那时的中国变得比如今的东欧更像美国。而在崔先生看来，你不颂扬他，你就是全盘（或“内部”）否定他，就是“新的僵化”！

然而按此逻辑，恐怕最“僵化”的还是崔先生自己吧。试看他对东欧改革“否定”得多么“内部”呀！“以俄为鉴”四字，直把俄国人民摆脱70多年斯大林模式的艰苦努力看成了妲己祸国——“殷鉴不远”。东欧经济困难，崔先生有说词自不足怪，然而连东欧的政治民主崔先生也一笔抹杀：美国有“民主”，日本有“民主”，中国更“民主”，唯独东欧连“资本主义民主”也没有！这样的“内部否定”算不算是“新的（或旧的？）僵化”呢？

对于“大跃进”之类造成几千万饿殍的灾难，崔先生自认为是给予了“外部否定”的，所以他对拙文的批评很不满，以为我在“攻击稻草人”，没有注意他已指出了“大跃进的错误”。然而他是怎样讲这些“错误”的呢？“遗憾的是……‘鞍钢宪法’在执行中与原意出入极大。”[2] 原来“错误”在于“执行”者没有领会领袖的“原意”，真是“皇恩浩荡、臣罪当诛”啊！“毛泽东在1958年说，‘人民公社必须搞乡镇工业企业’。（但）由于“大跃进”失败，刘少奇在1961年把人民公社搞的乡镇工业定为非法。”[3] 原来“错误”在于刘少奇这个“君侧之奸”，真是“奸臣当道，蒙蔽圣聪”！可见崔先生的“外部否定”原来是褒贬分明的：“臣下”与“君侧”都受到了“内部否定”，而“圣上”却是永远享有“内部肯定”的。这就是“第二次思想解放”么？

为了强调“外部否定”优于“内部否定”，崔先生还举出了美国人写的《希特勒的社会革命》一书，说是它“恐怕会”让我这号“思想僵化者”“大吃一惊”。笔者的确孤陋寡闻，未识此书，听后确实大吃了一惊：难道美国人对希特勒做出了“外部否定”，于指出其“错误”之余还发现了希特勒的“思想精髓”和“合理因素”，并力促其“在新的条件下重组而再现”了么？

再阅后文，原来虚惊一场！据崔先生说，此书不过是“认识到把‘德国悲剧’仅仅推到希特勒一个人身上是不行的”，“这当然不是为希特勒叫好，而是说：如果把一切责任都推到希特勒身上了事，我们就不可能真正了解20世纪的德国”。原来该书并未涉及什么“外部否定”，它只是认为“仅仅”对希特勒一个人实行“内部否定”还不够！这当然十分正确。中国也一样，把旧体制下的灾难仅仅归诸一个人是不行的，但这又有何值得“大吃一惊”？

更重要的问题恰恰在于：如果按崔文的逻辑，“为希特勒叫好”又何妨？虽然他有“错误”，但他不是标榜“社会主义”、并自称“工人党”的吗？他不是对“资本主义”、“美国财阀统治”、“西方个人主义”、“虚伪的议会民主”与“市场经济控制下的自由价格与工资”都进行过连篇累牍的抨击吗？[4] 而且崔先生今日引为时髦的许多提法，不都曾以类似的词句从当时的“国家社会主义”者嘴里出来过吗？崔先生力主“超越资本主义和社会主义的二分法”，而墨索里尼当时就宣称建立了“既反对社会主义又超越资本主义制度的新制度”[5]；崔先生要在一党专制下探索“权威主义与西方民主之外的选择”[6]。而希特勒也要在一党制下建立“既不是议会民主制、也不是君主制的人民国家（Volksstaat）”，实现超越于“无产阶级专政”和“资产阶级专政”的“全体人民的专政”[7]，或曰议会制与苏维埃制以外的“日耳曼民主”[8]。崔先生主张传统计划经济与自由市场经济之外的新经济制度，而纳粹的经济体制恰恰“既不是苏联模式的中央化的全面计划，也不是与西方类型相适应的市场经济”，而是“部分的计划和继续利用价格机制作为经济干预手段”的经济[9]。崔先生推崇工人、干部、技术人员“两参一改三结合”，而法西斯党党章中就规定“工人参加工厂企业的管理”，“把工厂企业和公共服务事业交由道德水准高和技术能力强的工会组织管理”，[10] 并在当时实行的“职团主义”体制中，“按照行会模式把工人、技术人员和业主都组织到工会里，建立统一领导机构”，三方与党的代表“平起平坐”，共同“协调和更好地组织生产”[11]。崔先生不满于私有制下的西方只有“政治民主”而无“经济民主”，当年的法西斯恰也有“传统民主国家只有‘政治的代表’”，法西斯“职团民主”才是“综合‘职业的代表’所组成”[12] 的理论。崔先生及其朋友们反对农民“离土离乡”，主张“重建乡土中国”，而当年的法西斯也曾大搞“乡土化运动”，禁止农民进城，免得“城市的条件”使他们“贪图享受和违法乱纪”[13]。最后，崔先生在理论上反对“自然权利说”，主张权利与权力不可分，希特勒当年也对“自然权利”嗤之以鼻，认为“只有权力才能产生权利”，“没有这种权力的人，‘权利本身’使他毫无所得”[14]……

当然，崔先生不必“大吃一惊”，笔者并不会因此认为崔先生是个法西

斯主义者。但崔先生的“外部否定”法在这里是否有效？须知，与“执行中与原意出入极大”而造成“混乱”的《鞍钢宪法》相比，希特勒的“经济奇迹”要壮观得多呢，那“紊乱的社会无法自我重建”的魏玛共和国经他铁腕一挥，居然“消灭了失业现象”，经济高速发展，而且“从萧条转入小康水平过程并没有发生通货膨胀，工资与物价始终保持稳定”[15]，这还不足以发掘出诸多“合理因素”来吗？至于集权恐怖、反犹、大屠杀之类的“错误”，“指出”一下就行了，不要妨碍“思想解放”嘛……

好了，崔先生又该说我“攻击稻草人”了。以上这些“观点”崔先生想来不会承认。那么崔先生是不是也会有“混淆内部否定与外部否定”之嫌呢？

其实说白了，不管具体的对象如何而一味宣布“外部否定”优于“内部否定”，这本身就很滑稽。而且崔先生自己也并不遵从这一原则。一般地说，即使恶如希特勒，也不能一句“人话”都不讲，你听他说得多么美妙：“来自人民，生活在人民之中，并回到人民中去。”[16] 恐怕不会有人为“否定”希特勒便反其言而自称与“人民”为敌。但人们应当做的是：

第一，评价某人某事不仅应看口头和纸上的东西，而且更应看生活中的东西。尤其对于起支配作用的人、事而言，把生活中的种种黑暗都说成是“在执行中”与纸上写的“原意出入极大”来为之开脱，实在是说不过去的。

第二，不问青红皂白的“内部否定”诚不可取，但基本的价值判断还是应该有的。以崔先生乐意提到的德国为例，我相信第三帝国时代的德意志并非只有群魔乱舞，但倘若在非纳粹化进程尚在进行之际，有人津津乐道于第三帝国的“合理因素”，那他的基本价值判断乃至事实判断肯定大成问题。A．仁尼琴曾这样描绘那些热衷于肯定斯大林体制“合理因素”的人的心理状态：

“不明白我们为什么要抨击宗教审判。难道除了烧死人的火堆就没有庄严的祈祷仪式了吗？不明白农奴制为什么使我们那么不喜欢，要知道它并没有禁止农民每日去劳动。他可以在圣诞节挨门逐户去唱颂歌，而姑娘们在三一节还编制花环呢……”[17]

二　“后福特主义”还是“前福特主义”？

应当说，崔先生的言论已经比索尔仁尼琴所嘲讽的更有过之。因为中世纪的“庄严祈祷”与“三一节花环”还是实有的事，而崔先生所要我们

相信的则有许多纯属神话。笔者在《淮橘为枳》一文中已经指出了不少例子，而最近见到崔先生的《鞍钢宪法与后福特主义》一文，[18]更令人叹为观止。

崔文称：“今天40岁以上的人还能记得，‘鞍钢宪法’的内容是‘两参一改三结合’。”不知崔先生自己是否已年至“40岁以上”，但他应当“还能记得”：“‘鞍钢宪法’的内容”绝不仅仅是“两参一改三结合”，这一“宪法”的表述是：“加强党的领导，坚持政治挂帅，大搞群众运动，实行两参一改三结合，大搞技术革新和技术革命。”

崔先生仅仅“记得”这段文本的7个字，但他却指责举国上下的人们都不懂这段话的“原意”，以致“使‘鞍钢宪法’在执行中与原意出入极大”。那么他从这7个字中演绎出来的“原意”是什么？据说是这样的：

毛主席不能容忍工人“只能默默地当‘一颗螺丝钉’”（就是说他不能容忍雷锋式的人！），他要使工人了解“工艺全过程”，以便确立“自主性”，增强其“与雇主谈判时的力量”（与谁“谈判”？与伟大的党吗？我的天！），于是他向“福特主义”宣战了。因为这福特主义是“必导致指令性中央计划经济”的。

而毛主席是很讨厌“计划经济”的呀！他主张市场经济，并且甚至已不满意那种“数量性竞争”的低级市场经济，而向往“质量型竞争”的“现代市场经济”了！要知道那时中国绝没有苏联那样的“短缺经济”，因此当然“‘质量’远比数量重要”。而且八亿人民一身蓝的那样一种“人们需求稳定且单一的情况”当然也是苏联才有，中国则早已经是五彩缤纷，“需求出现多样化、特殊化和不稳定”了。在这种情况下，伟大领袖怎么能容忍苏联人的“马钢宪法”？而适应“市场竞争的内在逻辑”、“以‘灵活性’为核心的‘后福特主义生产方式’”即“鞍钢宪法”，便在他的倡导下“大显身手了”！

这就是崔先生从那7个字中发现的“原意”！这就是“‘毛泽东思想’之最精髓处之所在”！在崔先生笔下，美国老板福特是“指令性中央计划经济”的老祖宗，而毛泽东时代的中国大型国企鞍钢则成了“市场竞争内在逻辑”的发祥地。这真是“眼睛一眨，母鸡变鸭”，语不惊人死不休！只不知倘起伟大领袖于地下，他能饶得了崔先生否？

其实这种神话本不足评。即便是如今的“后福特主义”实践者曾经从“鞍钢宪法”的某些词句中找到灵感，也不能说“‘鞍钢宪法’的精神实质是‘后福特主义’”。记得近年来有人针对所谓电子计算机的原理源自《周易》八卦的说法批评道：如果科学家在设计潜艇时从鱼靠鳔沉浮的现象中受到启示，那并不能说明鱼是潜艇理论的发明者。同理，要

断言“鞍钢宪法”的精神实质是后福特主义，崔先生就应当证明该“宪法”的倡导者具有适应“市场逻辑”、满足“多样化需求”、从事“质量型竞争”的动机，具有工人不当“螺丝钉”的思想，并为此提出了哪怕是雏形的设想。换句话说，他必须把上述那种演绎出来的“原意”实证化，敢问崔先生：你能吗？

更何况崔先生甚至连上面那个“即便”也不具备。崔先生文中举了许多他认为的“后福特主义”创新，从国外的“丰田生产方式”和“装配岛”，到国内的宝钢管理模式与乡镇企业。但他没有举任何一个证据表明上述创新者曾像“鱼鳔联想”那样从“鞍钢宪法”中受到过启发——事实上那些人恐怕根本没有听说过什么“鞍钢宪法”！因此，所谓“鞍钢宪法”就是后福特主义的说法之谬，实有甚于把鱼儿说成潜艇理论的发明人。

有人曾指出过我们一些学者独特的“比较研究”法：他们既不愿把此方的社会现实与彼方的社会现实相比，也不愿把此方的“圣贤之言”或理论与彼方的“圣贤之言”或理论相比，却十分迷恋于以此方的“圣贤之言”来比较彼方（他们认为的）社会现实：这边的“仁者爱人”当然优于那边的贫富对立，这边的“天人合一”当然优于那边的环境危机，等等。如今这种比较法又被崔先生大大发展了：如果说彼方社会现实之劣足以证明此方圣贤之言固优，那么彼方社会现实之优更足彰此方圣贤之言伟大，因为那“优”是跟我学的！丰田、沃尔沃的经营成就表明“鞍钢宪法”的伟大。至于中国企业在实行这一宪法时“出现的混乱”、中国企业在“鞍钢宪法”时代不仅比丰田、沃尔沃，而且比福特、比苏联的马钢乃至比中国本身在“宪法”出现前的企业绩效都糟得多，崔先生是不管的，因为那都不是“鞍钢宪法”的“原意”。

于是崔先生又造出了个丰田、沃尔沃不仅比中国人、而且比毛泽东本人更了解“鞍钢宪法”“原意”的神话。

“鞍钢宪法”的“原意”很难懂吗？如果崔先生“还能记得”该“宪法”的文本，尤其是本文前引中加了着重号的那些话，应该是不难懂的：所谓“鞍钢宪法”，就是要以“加强党的领导”来否定苏联“马钢宪法”的厂长负责制，以“坚持政治挂帅”来否定“马钢宪法”对经济核算的要求，以“大搞群众运动”来否定“马钢宪法”的专家治厂与科学主义的科层管理原则，而“两参一改三结合”倒的确具有反对“专业分工”的色彩，但这一反对是以前述三原则为基础的，因此它绝不可能是从“后福特主义”角度反对“分工”，而只可能是从“前福特主义”、乃至从“权力捉弄财产”的中世纪原则来反对“分工”。这一“原意”在执行中引起“混乱”也就势在必然了。而崔文洋洋万言，通篇只在“鞍钢宪法”反对“分工”这一点上作无限引申，似乎只要证明该“宪法”反对“分工”，也就证明它

是“后福特主义”了。然而崔先生应当记得，人类历史上反对“分工”（或者具体地说是“福特式分工”、“斯密分工理论”）的人可谓林林总总。例如，中世纪庄园中的农奴份地上，便是“安排同一个工人去完成不同的步骤”的，难道从中也可以引申出“后福特主义”来？

从逻辑上说，市场竞争无论在过去还是现在都是“数量竞争”与“质量竞争”的有机统一。尽管随着时代的不同侧重点有变化，但任何时代只存在“数量竞争”、“规模经济”的市场经济是没有的。即使在美国历史上福特制盛行的时代，这一管理模式也只是在适于大批生产的领域流行而从未取得一统天下之尊。我宁可把福特式与非福特式两种组织模式看作平行的，当然它们随着科学技术与社会组织技术的发展各自都在演进中。更重要的是，作为市场经济的两种组织方式，它们都以市场竞争的逻辑前提为前提，即都以承认个人权利、自由契约、劳动市场和劳务交易双方的谈判资格（哪怕只是形式化资格，而不是谈判实力的实质性平等）为前提。但这一切在“鞍钢宪法”时代的中国有吗？

崔文侈谈“社会分工”与“技术分工”，左一个“可以安排不同工人去完成不同的生产步骤，也可以安排同一工人去完成”，右一个“同一工人可以永远干同一件事，也可以经常调换工种”。但他却回避了这些“可以”背后的选择权利问题：谁“可以”、根据什么权利“可以”如此这般地“安排”？根据契约，还是根据特权、种姓或身份？根据党的领导意志，还是根据市场选择？西方学者在谈论“后福特主义”话题时可以不去管这些，因为他们已经有了一个公民社会的既定前提，而在中国如果回避这些，那话题能有意义吗？

由于回避权利问题，崔先生的许多议论变成了无根之谈。如他断言斯密分工理论在逻辑上导致指令性中央计划经济。实则斯密之论如今诚然已显疏陋，但仅凭“分工理论”并不能决定其是否导出指令性计划（由“指令性中央计划”作出反“分工”的“安排”，这样的例子在中国还少吗？），而由于斯密经济学整个地以个人权利为预设前提，它在逻辑上就不可能导出指令性计划了。而更重要的是，崔先生对“由于大量廉价劳动力的存在”而导致的所谓中国福特主义势力表示不满。这种不满的操作含义何在？崔先生大概不会建议我们人为地把“廉价劳动力”拔擢为“高价劳动力”，那就只有限制乃至封闭“廉价劳动力”市场一途了。崔先生对“由于贫困地区来打工的‘外工’大增”使企业背离后福特主义的抱怨，与他对公民迁徙、择业及进入劳务市场之权利的忽视，同那种禁止农民“离土离乡”的声音相呼应，使人担心“后福特主义”会成为维护身份制、把农民束缚在土地上的口实。果真如此，那就真是“制度复旧与第二次思想僵化”了。

三　“攻击稻草人”与勇闯“禁区”的“解放者”

崔先生抱怨我“真诚的误读”了他，所批评的有许多并非他的观点，其中关于我忽视他对“大跃进”的“外部否定”一说，我在上文已予讨论，这里就另两个问题作答。

崔文抱怨说：“卞悟的文章一开头就给我带（戴？）上‘新左派’的帽子，并振振有词地批驳。”于是我知道了原来他并不喜欢“新左派”这名称。倒也是，根据我在《淮桔为枳》一文末章指出的六点“费解”之处，崔先生是不怎么像“新左派”的。不过这顶“帽子”倒也并非我辈所加。崔先生的同仁在我之前早就以“新左派”作为他们这“一群研究中国改革前途的海内外青年知识分子”的自诩之词。远的不说，《明报月刊》1996年1月号刊出一组“新左翼”文章专辑，打头的何秀怡一篇总叙式文字，就大谈“新左翼”如何不同于“老左派”的“空洞、简单和教条化”，如何“主张制度创新”，既切中时弊又富于学理，“承袭了西方社会科学的优良传统”，因而既被国内“领导层”看好，又“受海外学界赏识”；而何文称之为“自由派”的人对“新左翼”的批评则是“穿凿附会”，“欠缺实证支援”云云［19］。这篇总叙式文字后边紧接着就是崔先生的主题性文章。但崔先生从未对何秀怡奉送的这顶“帽子”表示异议。看来只要不是“振振有词地批驳”而是津津乐道地附和，崔先生原来是并不讨厌这顶“帽子”的？

崔先生又抱怨我批评他文中引用的科尔奈关于东欧“魏玛化”危机的话，说我本应“攻击”科尔奈，而不应“攻击”他。但谁都知道崔文的特色正在于大量引别人的话作为自己的论断，从学术上讲这种不掠美前人的态度是应当赞许的。但如果这些话都不体现他的观点，那么他的观点又在哪里呢？崔先生应该明白：引别人之语为自己立论，不同于出版商出书可以让作者“文责自负”。作为学者，既然赞同某种看法，就应为这种赞同负责。否则任何自称马克思主义者的人都可以指责别人不“攻击”马克思而“攻击”他了。不过既然崔先生指我“张冠李带（戴？）”，那么我倒要反问：如此说来崔兄是不同意东欧“魏玛化”危机之说，而认为东欧形势一片大好了？

总之，我批评的正是崔先生的观点，而不是“稻草人”。不过具有“攻击稻草人”的偏好者倒是有的，那就是崔先生本人。崔先生动辄斥责别人设置“禁区”，而他则是勇闯“禁区”的“思想解放”者。该解放者像唐·吉诃德面对风车般地疾呼：“大跃进、文化大革命时期也不是不可以研究的禁区”！那么是谁设置了“禁区”？当然不是国内的领导层，因为正如何秀怡所说，领导层对崔先生他们很欣赏，“他们在国内学刊发表意见亦比较自由”［20］。所以崔先生讲：“自由主义知识分子不应自设思想和研究禁区”！

原来设置“禁区”的是“自由主义知识分子”。但是，其中好像并不包括

国外的自由主义者？因为据“新左翼”自己称：他们是深“受海外学界赏识”的。那么，崔先生所要勇敢地打破的，就只有国内“自由主义知识分子”设置的“禁区”了。

然而国内的自由主义知识分子且不说想不想设、他们又有何能力来设“禁区”呢？按何秀怡的说法，这些“自由派”“言论和活动都备受控制，缺乏表达学见的自由”，“遭受较明显的压制”，“研究活动遭受卡控” [21] 。处于这种境地的人还能给别人设置“禁区”？他们能做的不过是不同意崔先生的观点而已。

而在崔先生看来，你不同意我，你就是设禁区，而我就是勇闯禁区的解放者！上文曾谈到崔文的另一逻辑：你不颂扬毛泽东，你就是全盘否定他，就是新的僵化！这两种逻辑如出一辙，实在叫人叹为观止。“发表意见比较自由”者斥责“遭受卡控”者设置禁区，还有什么样的“攻击稻草人”能比这更典型？

我想奉劝崔先生：你尽可以充分阐述自己的观点，但“思想解放”的高调还是少唱为好。本无禁区，何言解放？崔先生有幸身处百家争鸣的自由环境，百家之中可能有对有错，但既是自由争鸣就没有解放者与禁区之分。真正的禁区存在于另一环境之中，崔先生想必与何秀怡一样对此十分清楚。他不愿参与突破这一禁区的思想解放，那是他的自由，但至少不要说风凉话吧！

四　答非所问的“经验事实”

崔先生对拙文中提出的一系列质疑大都避而不答，而他挑出来作答的几个“浅层分歧”——据他说是与我在“大方向一致”之下“经验事实”判断不同——在我看来是答非所问。

其一，拙文举出一系列数字表明中国的“自发私有化”比东欧更严重，这本是针对崔先生所谓中国的经济、政治“民主”能“保证公有资产不被少数人‘自发私有化’”之说的。如今崔先生表示“高度赞赏”我提出的问题，却没有解释为什么这种保证不奏效。其实，关于中国“自发私有化”严重程度的统计数据还有更惊人的， [22] 只是笔者宁愿留有余地罢了。拙文已经指出“哪怕上述估计者有所夸大”的可能性。如果崔先生能举出数据证明这种夸大，那诚然应当欢迎。即使举不出数据，如果从逻辑上推理一番以证明中国经济中的“权力收益”并不那么惊人，这虽无说服力，却也算是一种答其所问的回应。然而崔先生并没有作这样的推理，而是极力宣称中国国营经济的效率并不那么低：第一他认为国企亏损中含有政策性亏损成分，第二他认为国际上通用的“全要素生产率”指标不能正确地“度量企业效率”。

但是这两个理由即便成立，它充其量只能说明国营经济应当保留，却不能说明国有资产并未流失。崔先生难道不知道“掌勺者私占大饭锅”的现象如今不仅发生在亏损企业中，而且也发生在赢利企业中？[23] 所谓“政策性亏损”意指有利于全局的“丢卒保车”性质的亏损，如果国企的问题仅在于此，那么其结果应当是其“卒”（承担此种亏损的具体企业）固亏，而全局实盈。这怎能解释目前国有资产从总体上看的巨额“流失”？所谓国企效率低，是指其投入多、产出少；而所谓“自发私有化”是指权贵倚势“化公为私”。前者是旧体制本身的问题，或者说是传统“社会主义”的问题，而后者则是只改经济体制不改政治体制造成的问题，或者说是“官僚资本主义”的问题。果如崔先生所言，国企投入不多，产出不少，而同时国有资产净值又迅速销蚀，这不恰恰表明后一问题的严重吗？怎么崔先生反用它来证明中国“自发私有化程度较低”呢？

其二，我有感于崔先生令人不解地坚持双重标准：一方面极力推崇美国新左派欣赏的ESOP模式并把它往毛泽东身上拉，另一方面对东欧改革中实质上具有广义化ESOP实验性质的“大众私有化”大加抨击。因此我举美国新左派提出的“证券社会主义”设想为例，指出它与东欧“大众私有化”设计在本质上是相似的，并表示希望听听崔先生怎样证明“中国模式”与这种新左派设计“有很多相似之处”。然而，崔先生在答问中对这一切似无反应，只是展示了一通他与“证券社会主义”设计者罗默等人的密切关系，并解释说他以前未提这一设计是因为罗默已经提过了。好吧，现在我知道崔先生以往为何不提“证券社会主义”了。但作为学者，笔者最想知道的并不是崔先生与罗默有无密切关系，而是他对罗默的上述思想究竟作何评价，并且怎样把这评价与他对东欧、中国的判断统一起来。崔先生到底认为“证券社会主义”有无价值？[24] 这一设计与“证券私有化”有无相通之处？如果有的话，如何理解崔先生对东欧的“内部否定”与对美国新左派的“内部肯定”呢？如果没有，那么它与毛泽东式的“经济民主”是否更为相似？崔先生的答文并没有告诉我们这些，则这一回应不能说是答其所问的。

其三，我不同意崔先生所谓早在毛泽东时代“‘国营企业’事实上处于中央政府、地方政府以及企业职工的多重所有权之下”的说法。指出不能把“权力捉弄财产”与“产权分解”混为一谈。各级政府的“块块专政”与各行业主管部门的“条条专政”，对国企的“多重”掣肘——即所谓“婆婆多”——在本质上并非“多重所有权”，而是多重依附关系与多重超经济强制。对于我的这一论断，崔先生答以：“我则认为，我国乡镇企业的‘股份合作制’以及1994年以来‘公司法’的生效”，说明产权分解“正在中国发生了”。那么毛泽东时代的国营企业呢？崔先生是否仍然坚持彼时彼地已发生“批判法学”所讲的产权分解，抑或他已放弃

了此种说法并转而认为只有乡镇企业和“1994年以来”产权分解才“正在发生了”？（姑且不去挑剔这“正在发生了”的语法古怪）显然，崔先生又一次答非所问了。

其实事情明摆着：古典市场经济中的绝对产权也好，现代市场经济中的“一束法律关系”规定的产权也好，都是市场经济中公民权利与契约关系基础上的概念。而毛泽东体制既非市场经济（崔先生屡次强调这一体制不同于“苏联式中央计划经济”，但他从不说它是市场经济，我们姑且按崔先生的逻辑把它看做是“诸侯的”——而非中央的——“计划经济”吧），也无契约关系基础，因而它只可能有权力“一元化”与“婆婆多”之别，而不可能有绝对产权和“一束法律关系”之异。事实上当时流行的把对企业的控制称为“专政”（所谓“条条专政”、“块块专政”之类）的提法本身，就表明了这种权力的性质。至于改革后，由于我国正在迈向市场经济，因此原则上绝对产权与“一束法律关系”因素都有可能产生。但首先，这并非只是“中国特色”，在公民权利与契约关系得到更大的政治—法律保障的东欧，这两个因素的发育毫无疑问要远远超过目前的中国。笔者在《淮桔为枳》一文中已列举不少事实论证这一点，由于崔先生未予回应，更多的事实这里就暂不列举了。

其次，更重要的是无论公民的“绝对产权”还是“一束法律关系”，要在今日的中国求发育都必须以否定“权力捉弄财产”的中世纪原则为前提，无论这捉弄财产的权力是“一元化”的中央极权还是“婆婆多”的诸侯或土豪专政。换言之，在今日中国“一束法律关系”的对立面主要不是什么绝对产权。并不是由于我国平民所有者的产权受到了什么过分“绝对”的保护，才影响了“一束法律关系”的发育。具体说到乡镇企业与“1994年以来”，则笔者认为：目前仅以《公司法》的条文来总结“1994年以来”正在发生什么恐为时尚早，而乡镇企业是个“新左派”作了太多混乱解释的论题，笔者拟专文予以清理。这里只想说：在笔者看来，“乡镇企业的活力”与其说与克服了“个人主义”的所谓“新集体主义”有关，不如说更多的是公民个性及个人权利因素与“小共同体”自治性结盟，以突破“大共同体”羁绊的结果。[25] 这里最重要的与其说是“集体”的“有为”，毋宁说是国家的“无为”。正如周其仁先生指出：改革前的公社经济并不是什么“集体经济”，而是一种特殊的“由国家控制但由集体承受其控制后果的经济”，[26] 它对农业经济活力的摧残决非集体内部的所谓平均主义可比。因此，改革后一些内部仍保留了某种程度的“大锅饭”机制的企业，由于相对摆脱了国家官僚控制而成为自主的“集体经济”，从而迸发出惊人活力的现象，是不难理解的。

最后，我还想指出崔先生自认为与我存在“深层分歧”的另一个“经验事

实”：美国政府对农业的保护性干预政策。据崔先生在该答文里称，这种干预“不是美国‘自由主义—民主资本主义’的‘常态’”。在罗斯福新政前，“美国盛行的也是类似于‘不找市长找市场’的观点”，政府对农业是放任不管的。新政后经过激烈斗争，保护性干预才得以执行。我在后文会指出这样的反驳于拙文而言其实是文不对题，但这里先要强调的是，同样出自崔先生笔下的另一种说法：“美国经济成功的根基在于农业，后来才以工业为主……美国的农业自十九世纪中叶起，便建基在美国政府和个体农户之间的伙伴关系上。政府不但提供土地、还帮忙控制市价、分配化肥与机器，亦掌管买卖。”［27］

请问崔先生：这自相矛盾的两种说法，到底哪一种是“经验事实”？政府保护农业，在美国究竟是一种“常态”还是一种“变态”？“自十九世纪中叶起”到本世纪“新政”的美国农业，是自由放任的，还是政府“控制”与“掌管”的？根据不同的需要任意剪裁“事实”，今天这样讲，明天那样说，这是一种严肃的治学态度吗？

五　“大方向”与“形而下”：我们的分歧何在？

在列举了若干答非所问的或自相矛盾的“经验事实”后，崔先生表示：他与我“大方向是一致的”。我只能对此表示感动而又惊讶，感动的是他的大度，惊讶的是：难道他真看不出我们在“大方向”上的分歧吗？

70年代当伊朗巴列维国王大搞权贵资本主义的“白色革命”时，伊斯兰教领袖霍梅尼与许多美国知识分子都对他进行了谴责。但是虽然都谴责巴列维，“大方向”却远非一致：前者是从原教旨主义立场抨击巴列维搞市民社会，后者是从自由主义或社会民主主义的立场抨击巴列维的专制腐败妨碍了市民社会的公正原则。

我国对改革现状与前景的争论也很突出。如所周知，早在“邓小平南方讲话”后出现的“圈地运动”与股市狂潮之时，笔者就指出：官僚资本主义和“掌勺者私占大饭锅”的改革模式存在着严重危险，［28］并在近年一直呼吁社会在产权改革中的起点平等与市场竞争中的规则公平的基础上树立“公正至上”的信念，反对垄断机会、转嫁风险的“权贵私有化”势头。［29］而从1995年起，国内传统左派也加大了抨击改革的力度，著名的“万言书”《影响我国国家安全的若干因素》就是其代表作。应当说这份文稿中列举的种种“经验事实”，如腐败、国有资产流失、社会贫富分化等都是客观存在，甚至实情可能更为惊人。但它对改革的抨击与我们对“权贵私有化”的抵制绝不是“大方向一致”的。只需指出一点：该文极言平民富人的可怕，说是“民间资产阶级、小资产阶级”不仅早已形成，而且“实力还在进一步扩大”，而权贵的聚敛呢？据说不过是“官僚资产阶级的萌芽也开始出现”而已。［30］该文

也强调官员在腐败，但却说这只是“民间”腐蚀了他们，仿佛不受制约的权力本身是不会腐败的。总之，一切灾难都由于“民间”的自由太多，统治者的权力太小。这也就是我国古代专制者所说的：“三代子百姓，公私无异财。人主擅操柄，如天持斗魁。取予皆自我，兼并乃奸回。奸回法有诛，势亦无自来。”[31] 而一切祸端皆缘于“阡陌闾巷之贱人，皆能私取予之势，擅万物之利，与人主争黔首，而放其无穷之欲”[32] 。

然而在我看来，社会腐败的根源不恰恰在于“人主擅权柄”、“取予皆自我”吗？而社会进步的出路，不正在于使“阡陌闾巷之贱人”摆脱“人主”的束缚，获得公平竞争的权利吗？

我与崔先生在“大方向”上的分歧，其实也在这里。的确，我与崔先生都“反对‘自发私有化’”，并且在把“自发私有化”理解为权贵私有化这一点上似乎也并无分歧（至少崔先生并未表示有分歧），然而，我认为造成这种祸害的原因在于中国人的自由太少，他们的“自然权利”得不到保障，而崔先生则似乎认为“自发私有化”是由于中国人自由太多、“自然权利”受到过于“绝对”的保障。的确，我与崔先生都对“罗默探索‘社会主义市场经济’的制度创新深表赞赏”，然而，我认为这种“努力”与毛泽东、斯大林的实践相对立，而崔先生则认为它与东欧人摆脱斯大林主义的努力相对立。的确，我与崔先生都不反对“一束法律关系”规范下的产权，但我认为在中国侵犯这种法律关系的主要是“权力捉弄财产”的前近代规则，而崔先生——至少在他对毛泽东时代国营企业产权问题的解释中——实际上恰恰在提倡“权力捉弄财产”。

崔先生对这后一个“大方向的分歧”似乎是感受到了，所以他特地展开了对“自然权利”产权观的批判。诚如所言，“自然权利”具有绝对性，它不仅截然区分了“权利”与“权力”，而且权力是不能侵犯“自然权利”的。正因为如此，“自然权利”学说，包括以之为基础的产权理论，曾成为西方人反抗中世纪“权力捉弄财产”现象的有力武器，在走出前近代经济即希克斯（J. R. Hicks）所说的“习俗—命令经济”[33] 的过程中起了重大作用。也正因为此，后来的各种专制主义与统制经济倡导者也很讨厌它，笔者在本文第一节引证的希特勒对“自然权利”说的批判及他关于“权利”来源于“权力”的说法就是一例。

当然这并不意味着“自然权利”产权观的批评者都是专制主义者。在美国，由于英美哲学的经验主义传统对欧陆“超验理性”所强调的绝对性本来就不感兴趣，因而用“自然权利”解释产权的法学理论的哲学基础并不牢固（虽然这并不妨碍人们在经验上或判例上对包括产权在内的公民权利充分尊重），更重要的是本世纪初以来社会民主倾向对美国

自由主义的影响，使得人们注意到“绝对产权”不利于充分保护劳动者权益，因此才会出现崔先生所讲的“后霍菲尔德”解释。

不过，崔先生把霍菲尔德所说的由权利、权力等诸因素构成的“一束法律关系”，说成是“权利束”或“权力束”，并进而认为“权力束”等同于“权利束”，这不仅有违霍菲尔德的原意，而且使他难以与希特勒的“权利出自权力”和我国帝制时代“权利”乃“因权势以求利”的观点划清界限。

但这还不是主要的。

最重要的是，在目前的（以至毛泽东时代的）中国，损害劳动者权利的主要因素，难道是什么公民所有权或其他公民“自然权利”的过分“绝对”吗？当然不是，从历史时期到现在，中国并不存在什么需要崔先生大力反对的公民所有者的“绝对权利”，而只有统治者的“绝对权力”。它使包括所有者权利与劳动者权利在内的一切公民权利都受到损害。仅举一例：崔先生高度评价的美国瓦格纳法赋予工人的自由组织工会的权利，难道在中国能够设想吗？无权自组工会的工人难道能够保障他们的劳动者权利吗？在崔文中，东欧人因据说是只相信“自然权利”而不相信“一束法律关系”而受到了“内部否定”，但尽管东欧转轨进程存在着种种问题，仅就工人获得自组工会之权利、并且在转轨的阵痛中频频行使这一权利来维护自身利益这一点而论，难道在中国能行吗？

尤其要指出的是，虽然绝对权力在理论上对公民所有者权利与劳动者权利都构成损害（具体表现之一，就是在旧体制下无论是自由商会还是自由工会都不可能存在），但随着我国改革的进展，传统“社会主义”成分渐减而“官僚资本主义”成分渐增，绝对权力对劳动者权利的损害已经越来越超过了对所有者权利的损害。当前外国投资者在“资本主义的”东欧和“中国特色的社会主义”的中国之间更加看好后者，很重要的原因就在于：虽然中国法律对所有者权利的保障不如以“私有化”为明确目标的东欧，但中国对劳动者权利的保障比东欧差得更远——东欧工人动辄罢工，中国工人敢吗？目前中国至少对外资企业而言已经可以成立自由商会，但自由工会仍是个禁区，无怪乎外资纷纷涌入这个“无产阶级专政”国家了。当然，或许这可以视为中国“明智”之处，过分发达的工会权利吓跑了老板们，未必有利于当前的经济增长。但无论如何，在这种情况下侈谈什么中国的“经济民主”优于东欧，不是很滑稽吗？

总之，“自然权利”产权观当然不是也不可能是人类产权理论的终极形式，但它在历史上对于推动人们走出“权力捉弄财产”的时代曾有巨大

贡献，也只有在这一历史基础上，现代公民国家协调所有者权利与劳动者权利的“一束法律关系”才能实现。而在当前中国，“权力捉弄财产”、权力侵犯权利的时代并未过去时，大反“自然权利”、侈谈什么权力与权利不能“截然区分”，这决不是“一束法律关系”论的真心认同者所应为的。

至于崔先生对拙文关于自由主义“中庸”性的批评，就更加莫名其妙了。他举美国农业之例只表明他在“经验事实”上的混乱，这我前已指出。他认为我只反对“不找市长找市场”，则根本是误解。我的原稿是“今天的农民在无须找‘市长’的场合，‘市长’却非找他们不可，躲都躲不掉；而在不能只‘找市场’的场合，‘市长’却往往拂袖不管”。[34]即我认为这时政府在与农民的关系中存在着职能紊乱：管其不应管，放其不应放，既滥用了权力，又推卸了责任。显然，这决不是个简单的政府应否干预的问题。而职能紊乱的根本原因仍在于这种职能是建立在人格化权力本位而不是公民权利本位的基础上的。

尤其令人不解的是，崔先生居然把“所谓‘中庸’是妥协的结果”当作对我的驳斥，仿佛我在什么地方曾把“中庸”解释为不妥协似的！（这又是崔先生爱说的“攻击稻草人”吧？）自由主义由于承认效用不可比、价值多元化和个体选择权，因而具有妥协与宽容性。在自由主义体制下一批公民若自由协议把各自的财产合并为一个“集体经济”，那是可以的；但在传统“社会主义”中，“集体”成员若要分家单干，那就很危险。因此自由主义虽然本身并非民主社会主义，但它“并不绝对排斥”后者。事实上从欧文的新协和村、民粹派俄侨的雪松谷公社直到当代的摩门教社团，各种五花八门的“公社”在美国大概从未绝迹。而崔先生所宣扬的毛式体制能有这种“中庸”或宽容吗？

以上是一般而论，若具体就美国的自由主义而言，它与民主社会主义的关系甚至还不止妥协而已。这里要提到W．桑巴特早在1906年就提出的一个问题：“为什么美国没有社会主义？”。的确，与欧洲形成鲜明对比的是，美国长期以来不仅共产主义、而且社会民主主义、民粹主义等各种形式的社会主义均从未形成规模性运动。近百年来许多人试图回答这个“为什么”。有归之于新大陆机会多者，有归之于麦卡锡式镇压者，更多的是归之于美国工人生活富裕，桑巴特就持这种观点。但70年代后人们渐渐不相信这类解释，正如美国社会党前主席、社会党国际副主席M．哈林顿（M. Harrington）1976年在给桑巴特的书所作序中指出：德国工人在社民党最兴旺之时，其生活水平并不亚于美国，但社会主义情绪却很高涨，可见生活富裕并不是问题的答案。那么究竟“为什么美国没有社会主义”呢？哈林顿支持萨姆松（Leon Samson）的看法：“‘美国主义’（Americanism）成了社会主

义的替代品。”所谓“美国主义”就是作为美国主流意识形态的自由主义。由于机会均等、公平竞争的自由主义价值在美国得到比欧洲更充分的体现，因而“美国资本主义成了资本主义的社会主义形式（the Socialist form of Capitalism）”。哈林顿认为，机会均等的价值使得“美国工人可以用优势意识形态（自由主义）的语言、而不是用该形态反对派的语言来表达他们的平等要求”[35]。

笔者认为哈林顿的分析是有道理的。实际上，崔先生自己在这个问题上的提法也证明了这一点：崔先生在文章中经常把罗斯福总统、华莱士副总统都称为社会主义者。但崔先生当然知道他们并不仅仅是社会主义（按崔先生所理解的）者，他们（正如人们所周知）也是自由主义者——否则以这些“纯社会主义者”为正副总统并实行了“纯社会主义”新政的美国还能算资本主义国家吗？——那么至少在他们身上，美国自由主义与民主社会主义在“常态”下是彼此“‘绝对排斥’”的说法就不攻自破了。其实不仅代表政府的罗斯福是如此，前面提到的美国社会党领袖、代表社会主义反对派的哈林顿也自称既是社会主义，又是“激进的自由主义”者。[36] 最后，即便是身居美国的崔先生本人，在文章中不是既对“社会主义”、也对“自由主义”说过许多赞扬的话吗？难道说“自由主义的崔之元”与“社会主义的崔之元”在“常态”下是“绝对排斥”对方的，而现在的崔之元只是“两个崔之元”“较量的相机结果”？

总之，崔先生对我的答辩，无论在“思想方法”、“浅层分析”还是在“深层分析”上，无一能够成立。我与他之间的分歧，决不是什么“内部否定”与“外部否定”之争，而是：

第一，在历史问题上，我虽未“内部否定”毛泽东，但我认为改革前的毛体制中决无什么“后福特主义”、“产权分解”以及ESOP之类的东西，把毛泽东的中国说得比今日东欧更像美国，是违反常识的想入非非。

第二，在现实问题上，我认为现时的中国面临的并不是“福特主义还是后福特主义”、“绝对产权”还是‘一束权力关系’”、“规模经济还是灵活经济”之类的冲突，上述这些话题也许在美国是真问题，但在中国则是伪问题。中国的问题从大处说是从臣民国家走向公民国家、从依附关系走向契约关系，亦即市场化与宪政化问题。从小处说则是寻求一条排除权贵私有化与官僚资本主义的、公正的即符合起点平等、规则平等、公平竞争的转轨之路。这不仅是为了减轻人民承受的改革代价，而且也是为了防止不公正的改革激发反改革的原教旨主义狂潮。

然而除了这两个学理上的、或“大方向”上的分歧外，坦率地说我认为还存在着学风上的分歧。我常常为此疑惑：崔先生开口闭口“民主社

会主义”，而今天多数东欧国家正是主张民主社会主义或社会民主主义的左派执政，相反地中国则是坚决痛斥“民主社会主义”的。但崔先生为什么如此敌视东欧，中国“领导层”又为何如此看好崔先生呢？[37] 当然，可能的解释是崔先生的民主社会主义定义比东欧诸社会党更左一些，但为什么崔先生又大捧罗斯福的“社会主义”呢？难道罗斯福会比社会党更左？右如罗斯福，左如毛泽东，在崔文中都是好得很，唯独居二者之中的社会党治下的东欧一无是处，这是一种基于学理的判断吗？联系到崔先生在否定东欧改革、肯定毛泽东时明显的双重标准与神话般的“事实”判定，不免令人惊讶。因此笔者在上一篇文章中除对“‘真左派’即真理想主义者，而不是假‘理想’之名而另有形而下考虑者”表示敬意外，又指出了对崔先生的六点“费解”。显然，我并没有“妄加猜度讨论”崔先生的“形而下动机”，虽然崔先生不澄清这几点“费解”的话是有可能引起种种“猜度”的。

然而读罢答文后，我更加“费解”了。崔先生在与美国人用英文合写的文章中，盛称美国政府长期以来一直与农民结成“伙伴关系”并百般“帮忙”，而在以汉语写的批驳我的文章中又说美国政府长期以来一直弃农民于不顾，偶有保护也是非“常态”的“短期结果”。这到底怎么回事？

更有趣的是，崔先生在多篇文章中都对日本的“企业民主”津津乐道。在一篇于美国用英文撰写的论文中 [38] 他否定了把这种“企业民主”归之于日本“文化传统”的说法，认为它是美国麦克阿瑟占领军中的罗斯福新政拥护者带进日本的“进步的劳工改革”，“他们在日本实现了罗斯福的部分理想”。而如今崔先生又在中国以中文宣称，日本那一套是受“鞍钢宪法”的影响，他们在日本实现了“毛泽东思想”的部分“精髓”！人们不禁要问：倘若崔先生在阿拉伯国家供职并撰文，他会不会断言“丰田生产方式”是在《古兰经》启发下产生的，并且实现了穆罕默德的“部分理想”呢？

尽管正如朱正琳先生论证的，在学术讨论中出现“诛心之论”并非都是犯规，[39] 但我当然没有功夫去“妄加猜度”。我只愿坦率地说：像崔先生这样的学风我是不敢恭维的。

---

[1] 崔之元：《三论制度创新与“第二次思想解放”——答卞悟》，《二十一世纪》（香港中文大学）1996年4月号，下引崔之元语未注出处者皆见此文。

[2] 崔之元：《鞍钢宪法与后福特主义》，《读书》1996年第3期，第12页。

[3] 崔之元：《中国实践对新古典主义的挑战》，《香港社会科学学报》1995年7月专号，22页。

[4] 参见朱庭光主编：《法西斯体制研究》，上海人民出版社，1995年，第9—13、90—94、174页。迪特尔·拉夫：《德意志史》，波恩，Inter Nationes出版社，1987年中文版，280—281页。

[5] 见帕·陶里亚蒂：《法西斯主义的教训》，罗马1974年版，转引自朱庭光：前揭书414页。

[6] 崔之元：《新权威主义与西方民主之外的选择》，（香港）《明报月刊》1996年1月号，第14页

[7] E. Jackel, Hitlers Weltanschauung. Stuttgart, 1981. P. 77. A. Bullock, Hitler, Eine Studie uber Tyrannei. Dusseldorf, 1961. pp. 409。

[8] 参见朱庭光主编：《法西斯体制研究》，上海人民出版社，1995年，第90页。

[9] 卡尔·哈达赫：《20世纪德国经济史》，商务印书馆，1984年，第69页。

[10] 费利切：《墨索里尼传》，第2卷，756—763页，转引自朱庭光主编：《法西斯体制研究》，第413、15页。

[11] 马斯泰罗内：《欧洲民主史》，转引自朱庭光主编：《法西斯体制研究》，第411页。

[12] 朱庭光主编：《法西斯体制研究》，第414页。

[13] D. M. Smith, Benito Mussolini. Milan, 1983. pp. 98。

[14] 贝恩斯主编：《希特勒演说集》，第1卷，第43—44页，转引自朱庭光主编：《法西斯体制研究》，第99页。

[15] 迪特尔·拉夫：《德意志史》，波恩，Inter Nationes出版社，1987年中文版，第287页。

[16] A. Bullock, Hitler, Eine Studie uber Tyrannei. Dusseldorf, 1961. pp. 407。

[17] A. 索尔仁尼琴：《古拉格群岛》，上册，群众出版社，1982年，第94页。

[18] 崔之元：《鞍钢宪法与后福特主义》，《读书》1996年3月号，第11—21页，本节所引崔文均出此。

[19] 何秀怡：《学术分歧还是政见之争》，《明报月刊》1996年1月号，第13页。

[20] 何秀怡：《学术分歧还是政见之争》，《明报月刊》1996年1月号，第13页。

[21] 何秀怡：《学术分歧还是政见之争》，《明报月刊》1996年1月号，第13页。

[22] 近来在北京官方举办的经济研讨会上常有如下说法：诸如国有资产总额3.4万亿，负债率80%，到21世纪初负债率将达100%；诸如固定资产负债率80%，流动资金负债率98%，而发达国家国有资产负债多在40%上下，其中主要是流动资金；诸如“国有资产在实物形式上还存在，在价值形式上已没有了”等等。这些说法都比笔者前文所引数据更耸人听闻，但愿它们都是“夸大”的，但愿事实并非如此。

[23] 参见秦晖：《‘叶启明现象’辨析——国有资产产权改革中的‘自购自’问题》，《东方》1993年创刊号，77—79页。按：国资“流失”现象在“自包自”、“自购自”、“企办企”、“小金库”、“预算外资金”、价格汇率诸“差”、“圈地运动”与股市中的黑幕操作，以及合资引进中的“估价游戏”等等环节中都大量存在，决非亏损企业一途而已。

[24] 崔先生在答文中称“证券社会主义”只是罗默的设想之一，他还另有其他设想。这也是答非所问的。我并没有质疑罗默有几种设想，只是问崔先生对这一设想如何评价，这很难回答吗？

[25] 参见秦晖：《宗族文化与个性解放：农村改革中的“宗族复兴”与历史上的“宗族之谜”》，〔日本〕《中国研究》1995年8月号，第25—31页。

[26] 周其仁：《中国农村改革：国家和所有权关系》，《中国社会科学季刊》1994年总第8期。

[27] 昂格、崔之元：《以俄为鉴看中国》，《二十一世纪》1994年8月号，第19页。这段话不知是昂格还是崔先生说的，但作为联署作者，两人都应对此负责的。

[28] 卞悟：《危险的第一级火箭》，《二十一世纪》1993年8月号，第138—148页。

[29] 卞悟：《公正至上》，《东方》1994年第6期，第4—9页；《再论公正至上——起点平等如何可能》，《东方》1995年第2期，第18—23页；《公正、价值理性与反腐败——三论公正至上》，《东方》1995年第6期，第4—7页；《公正为道德之基——四论公正至上》，《东方》1996年第5期，第6—9页。

[30] 《影响我国国家安全的若干因素》（打印稿），第6页。

[31] 王安石：《王临川集》卷四，《兼并》诗。

[32] 王安石：《王临川集》卷八二，《度支副使厅壁题名记》。

[33] J.　R.　Hicks, A Theory of Economic History. Oxford. 1969。

[34] 《市场、“后市场”与现代农业》，见秦晖：《耕耘者言：一个农民学研究者的心路》，山东教育出版社，1999年，307页。《二十一世纪》杂志在排印时漏排了加重点号的一句，致使留下的句子意义不清，不过从整段文本看意思还是明白的。

[35] W.　Sombart, Why is there no Socialism in the United States? New York, 1976. pp.9—11 (foreword by M. Harrington)。

[36] 参见E. M. Harrington的主要著作，如Toward a Democratic Left: A Radical Program for a New Majority. Baltimore，1969；The Twilight of Caotalism. New York，1976.等。

[37] 请注意，我在这里并不是说“被领导层看好”本身有什么不对。从操作意义上说，一种学者的思想能为决策者接受是好事。这里只是想从学理的角度弄清其看好此“民主社会主义”而敌视彼“民主社会主义”的原因。

[38] 中译见《香港社会科学学报》1995年7月专号，第30页。

[39] 朱正琳：《难作“公允”之论》，《二十一世纪》1996年2月号，第129页。

经济与政治

中国能否走出“尺蠖效应”的怪圈？

——从“郎旋风”看国企改革的困境与经济学的窘境

“郎咸平旋风”

8月以来，香港经济学家郎咸平教授连连在媒体上发出“重磅炮弹”，指名道姓地痛斥许多中国企业领导人借国企改革之机大肆化公为私，侵吞国有资产。这些被指责的企业几乎都是过去被树为改革成功典型的“明星企业”，包括TCL、海尔、格林柯尔、科龙，而且“下一步将研究方正、三九、南京斯威特、清华紫光、复星集团”[1]等，这些企业都持有中国最知名的品牌，被视为市场宠儿，其领导人更有“当代英雄”般的声誉。郎咸平为与这些人较量看来作了充分的准备，至少对其中的格林柯尔、海尔等案例，他作了数月的研究，收集了大量财务数据并写出了研究报告。

郎咸平的炮轰果然引起强烈反应：平面媒体与互联网上出现一面倒的声援之声，而被批评的企业则纷纷叫屈，格林柯尔老板顾雏军甚至在香港把郎咸平告上了法庭。这反而更增添了事件的轰动性。郎咸平回应时表示：他并非与顾雏军个人过不去，实在是针对国有资产流失的严重事态而言。这样，郎咸平就由“案例”进入了“问题”。在此前后他对中国经济转轨中的不少方面提出了尖锐批评。他批评“做大做强”，否定MBO（“管理者收购”），抨击“保姆变主人”，直至提出“国有胜于民营”，完全否认国有企业产权改革之必要。

对于郎咸平的“发难”，中国“主流经济学”界保持了几天的沉默，媒体谓之“集体失语”。郎咸平则对此表示不满，对他为捍卫国有资产而斗争却得不到同行的响应而成为“孤军奋战”大表感叹。但很快，行内出现两极化的回应：一方面，自许为“非主流”的一些经济学家，如左大培、杨帆、韩德强等高调声援郎咸平，有的甚至采取了发表“声明”这种学界少见的形式，另一方面，被称为“主流经济学”家中的不少人，如赵晓、张文魁、张维迎、张军与汪康懋等陆续出来反驳郎咸平。8月28日这一天，中国南北方出现了两种声音的激烈碰撞：北京在当天举行了“国有资产流失和国有经济发展研讨会”，受邀的“主流经济学家”大都在南方开会而没来，只有国务院发展研究中心企业所副所长张文魁一人应战，而“非主流”方面的左大培、杨帆、韩德强、杨斌等人均到会发言“挺郎”，加上郎咸平本人的出色发言，会场几乎成了声讨“主流经济学”以及据说是这种经济学主导下的国企改革的场所。就在这个发言中，郎咸平明确把国企改革中的一切问题归咎于“新自由

主义”，并自称要用“大政府主义和中央集权”来纠正之。这与他几个月前还著文欢呼“民营企业的春天”形成了鲜明对比，也与他这次炮轰之初谈“问题”时的说法：“政府退出可以，但国企不能退出”，有了很大的不同。看来在由“案例”而“问题”而“主义”逐步上纲上线的过程中，郎咸平教授已经越来越离开了他早先表白的“不卷入左与右”的初衷，身不由己地在既已形成的“阵营”中“划线站队”了。

郎咸平这样表态的确好像也是大势所趋，就在28日同一天，“中国企业家论坛深圳年会”在南方开会，有人评论曰“说是中国企业家论坛，实际上是国内（主流）经济学家集体回应郎咸平”。在前几天赵晓、张文魁等发言的基础上，张维迎对郎咸平提出了不点名但却相当系统的反驳。然而有趣的是，张维迎与前此回应的张文魁除了说他们的道理之外，都特意点出了自己主张的官方背景：张文魁多次强调郎咸平痛斥的国企改革并非只是经济学家“拍脑瓜”的结果，而是“党和政府”的战略决策，张维迎则批评郎咸平以“骂政府，骂富人”为能事。其实郎咸平“骂富人”容或有之，“骂政府”则从何说起，他不是一再明确说自己是“大政府主义”者吗？看来在这场争论中，双方都力图表白自己“亲政府”而对方“反政府”，这也真是一场具有中国特色的争论。

外界一般把中国经济学界的这种“非主流”和“主流”的分野以“左右”称之，“挺郎”的一些“非主流”人士也自认是左派。可是，骂郎咸平骂得最毒的也恰恰正是一个最“左”的网站“兴华网”：这个由何新挂帅、标榜毛派、语言风格十分“文革”化的网站连续推出系列骂郎文章。［2］这些文章根据郎咸平的台湾出身、“西学”背景，骂他受美帝国主义指使，“瞄准中国的高端产业，打击中国的品牌”，图谋搞垮中国的“民族产业”。而且还企图与党和政府“争夺（国企）保卫者的桂冠”，想通过诽谤“共产党和中国的经济学者没有保护‘国有资产和中小投资者的利益’”来“动摇民心”，“取而代之”，“实施新演变”！这些文章还公然鼓吹腐败有理，说中国的腐败应当归咎于“严重的货币短缺”，致使“企业、居民、政府都陷入了货币战争的陷阱中。无论是否愿意，都必须为货币而战。既然是货币战争，那么非理性手段、非法律手段必然层出不穷”。因此出路不在于改革体制，而在于实行通货膨胀，只要大量印钱，“农民工欠资、公务员欠资、教育高收费、警察罚款、非法集资、股市圈钱、虚假并购”等等积弊都可以一扫而光。这张药方当然是“信不信由你”。但这种挺郎与骂郎的“最强音”都来自“左”边的状况，却体现了如今社会矛盾的利益背景错综复杂，远非可以以“左右”划线了。

“掌勺者私占大饭锅”

讨论中不少人都提到了笔者过去对这类问题的关注。作为国民之一分

子，关心其中也有自己一份的“国有”财富本属自然。过去我并不认为这里有什么“发现权”的问题。但这次郎咸平把“国有资产流失”归咎于“新自由主义”，而挺郎的“非主流”人士纷纷回顾自己过去也批评过。我这个自由主义者也不知算“新”算“旧”，批判“权贵私有化”我也不知是否最早，但看这些回顾，起码早于今天的“反自由主义者”是毫无疑问的。于是觉得有必要谈一下我对这个问题的认识过程。我想这也许对认识那时以来的中国经济转轨历史不无裨益。

早在1980年代后期，官商官倒现象、价格“双轨制”下的以权谋私和承包制下的“公产私用”已经引起社会不满，政府也从只提所谓“不正之风”到开始承认有“腐败”问题。但是那时也兴起了“原始积累时期不公难免”的论调。尤其是1988年前后，与“新权威主义”的同时兴起了“官僚资本是到商品经济（那时还不说市场经济）的第一级火箭”之说，公然为那时还只是初露端倪的“以权占产”张目——有趣的是当时这个“第一级火箭”论的提出者后来却成了著名“左派”幕客。

这一切使我产生了改革可能遭扭曲的忧虑。当时研究农民史的我，从农村改革之初小岗村“18个红手印”式的“民主分地”得到农民支持，想到这样一个问题：如果农村改革不是以“民主分地、起点平等”的方式脱离人民公社、而是把公社变成干部的私人庄园、把农民赶走或变成庄园苦力，农民还能支持改革吗？

我们知道，当初分地在很多地方是在形成政策之前由农民自己协商进行的。由于缺少官府的干预，农民的“公平”方式有时在学者看来极为粗糙原始，好地坏地水地旱地远地近地一律切块抓阄平分家家有份的结果，使得农地的细碎化在许多地方达到历史上前所未有的程度，往往一家的份地多到十余块。当时不少人（包括我）认为如此“放任”将损害耕作效率。但实际上农民自有乡土智慧，几年后通过民间的自行调整掉换，细碎化的问题逐步缓和。看来只要初始配置具有公信力，后来的调整并不难。过去的平均主义会损害效率，但是起点平等的公正分地却是效率的保证。用农民的话说：“假如分配不公，架有的打哩。”

另一方面，史料显示，60年代初安徽等地的包产到户被扼杀，固然主要是出于上面的压制，但是当时的确有些地方“干部多分地、分好地、私占耕畜与大农具”引起农民不满，成为上面扼杀改革的口实。而取消改革的结果大家都知道了。

我还看到，历史上有不少“同居共财”的宗法大家族到了晚期都会因面临“分家”而产生矛盾。但是矛盾的尖锐化往往不是因为“要不要分家”的争论——尽管这种争论似乎具有“理论上的重要性”，而是由

于“如何分家”的争执。而“分家”是否公平往往对家族此后的历史产生重大影响：公平的分家可以在“亲兄弟，明算账”的和谐中达成个体自由与家族凝聚力的统一，使“分家”后的家族继续保持活力。而分家不公却不仅当时会造成打官司、动武乃至出命案，而且此后的家族认同也就完了。

我进而想到，人类社会史上过去两次“摆脱共同体束缚而争取个性自由”的过程：摆脱原始氏族共同体走向古典自由民社会、摆脱封建宗法共同体走向近代市民社会，都曾经面对类似问题：在走出氏族共同体时，有“雅典道路”与“马其顿道路”之分，“雅典道路”意味着变“氏族族长制”为“民主制”，通过平民运动（包括经济上通过梭伦、李锡尼法案式的改革形成平民私有财产）建立民主雅典与共和罗马式的古典公民社会。而“马其顿道路”则是变“氏族族长制”为“强权通吃”，化“父权”为皇权（包括经济上形成托勒密式的权贵大私有制）以建立“家天下”的古典帝国。同样，在走出封建宗法共同体时，也有所谓“美国式道路”与“普鲁士道路”之分，列宁曾经这样归纳这两种对旧体制的“破坏方式”：从农村公社分解为独立农庄是两者的共同趋势，问题在于这一过程是使农民得利而“特鲁茨柯伊老爷”受损呢，还是使农民破产而特鲁茨柯伊老爷得利？

历史分析还使我认识到：传统马克思主义史学重视利益冲突与“阶级斗争”并非没有道理，但其缺陷，除了把“斗争”绝对化而否认妥协与合作，乃至陷入“专政”崇拜之外，更重要的是只讲“是否分家之争”，因强调“分家”前后社会的先后进之别，而热衷于划分天然“落后”的“反动阶级”和天然“先进”的“革命阶级”。但实际上，没有什么人是天生的“分家派”或天生的“护家派”，同一个人按有利于己的方式他可能支持分家，而在相反的方式下他可能坚决反对分家，个人如此，阶层亦然。所谓“阶级本性”决定其“革命”或“反动”、“进步”或“保守”的说法不能成立。在古希腊罗马，贵族与平民都是氏族传统的背叛者。在近代法国，王党与雅各宾党都在破坏农村公社。当代的“大锅饭共同体”同样是在上下的双向作用下解构的。重要的问题在于在“如何分家”之争中找到一种尽可能有利于、而不是有损于大多数人的方式。这不仅是基于道德上的正义，在操作层次上也是使进步过程能够实现的重要条件。80年代有些人过分强调所谓“文化”的决定性，但实际上，当初改革在更“传统”的农村能够势如破竹，在新文化、外来文化影响无疑更大的都市国企中却寸步难行，原因难道不正是“民主分地，起点平等”的公正性得到农民的广泛认同，而国企改革却缺少这种公正性吗？

历史上，1905年以前俄国农民“脱离村社的个人主义倾向”曾使沙皇维

护村社的国策难以为继，更使民粹派的“村社社会主义”宣传惨遭碰壁。但是1907年以后专制的斯托雷平改革以“权贵私有化”使大多数农民深受其害，导致他们“突然变成”强烈的村社传统支持者，并在1917年清算了这场不公正的改革。相反，同样是专制的资本主义改革，伊朗巴列维的“白色革命”因其腐败不公在都市中引起伊斯兰传统的强烈反弹，甚至不少高度“西化”的都市中产阶级也卷入了那场推翻巴列维的“伊斯兰革命”。然而恰恰是最不“西化”的伊朗穆斯林农民，成了巴列维国王当时几乎仅有的同情、支持者和伊斯兰革命反对者，因为巴列维改革虽然在城市中以腐败著称，在农村却因把寺院土地分给农民而使他们尝到了“分家”的甜头。

显然，斯托雷平改革与巴列维改革的失败与其说是因为“文化冲突”，毋宁说是因为公正性危机。而同样生活于“传统”，俄国农民反斯托雷平与伊朗农民亲巴列维，也因为这两次改革对他们公平与否。

所有这一切使我痛感公正性在改革中的重要，尤其是在一场走出传统共同体的改革中“公正分家”的重要。但是当时我作为史学家并未直接介入现实问题，只是在那时的一些“纯学术”的史学论文中和我编写的两本未出版的教材《古代社会形态学概论》与《封建社会形态学概论》中，附带地表达了上述与现实有关的看法。我和金雁合写的两本专著《田园诗与狂想曲》及《农村公社、改革与革命》中更系统地、也与现实联系更紧密地表达了这些思想，这两本书作为当时一套丛书的两种在1989年本已付排，但后来风波骤起，丛书取消，直到1996年，两书才得以问世。

然而后来情况急转直下。本来风波过后许多人断言改革、包括经济改革将会终止，但是我从历史上许多类似过程中感到：原来尚能维持温情脉脉的大家庭一旦撕破了脸，“分家”过程反而会加速。尽管风波之后“子弟们”已经噤若寒蝉，“民主分地”式的改革不再可能。但正因为如此，另一种方式的“分家”由于如下所谓的“交易成本”大降而容易了许多。果然，1992年后改革很快取得了令人眼花缭乱的进展，80年代只是说说而已的“第一级火箭”终于点火升空。形势的发展迫使我从“经济史”走入了“经济”。1992年股市急遽升温直到发生深圳10月骚乱，第一波“圈地运动”也澎湃而起。为此我在深圳股潮后不久写了长文《危险的第一级火箭》（1993年2月发表于香港中文大学《二十一世纪》双月刊），提出了中国处在“抢来本钱做买卖”的原始积累狂潮中，和“从掌勺者私分大锅饭到掌勺者私占大饭锅”的问题。——这就是11年后郎咸平今天所讲的“保姆占了主人财产”的现象。

同是1992年，过去承包制下由“公产私营”、“公产私用”演变为“公产私有”的资产转移，使人对这种制度日益怀疑，“产权改革”的话题浮

现。当年8月原官员身份的深圳罗湖区时代实业有限发展公司总经理叶启明提出个人集股2000万元购买本公司，成为见诸报道的首例法人代表购买自己企业的“自购自”案例，这也就是今天成为时髦的“MBO”。罗湖区起先拒绝并开始排挤叶启明，派工作组进驻企业查叶的“贪污”问题，查不出结果也不撤，并要叶提前离休，遭拒绝后又要叶参加拍卖竞标，叶仍不同意并上诉市委，市委决定支持叶启明“自购自”。为此，我写了《“叶启明现象”辨析——国有资产产权改革中的“自购自”问题》（1993年《东方》创刊号）一文。文中一方面肯定如报道属实，罗湖区排挤叶启明是不对的，另一方面批评深圳市的决定，指出无论这一个案中的叶启明作为经营有功的企业负责人如何应该给予奖励，在中国现状下作为一般性问题，企业负责人“按自定价格或至少是以此为基础的非市场性价格购买自己所管企业，并使之转为自己所有的做法”不能提倡。“在国有资产产权改革中‘自购自’的方式是不应允许的。”产权改革“只能采取符合国际惯例的方式，公开拍卖不失为其中的一种选择”。11年后，郎咸平对MBO的看法与我大致相同。

就在此文中，我指出产权改革中的国际惯例包括体现机会平等的“英国方式”（公开拍卖），以及体现“起点平等”的方式：以非实物的某种价值形式“在一定范围内公正平分原‘公有’资产”，例如捷克等国正在进行的“人民私有化”、一些西方国家实行的“伊索普”方案（ESOP，“雇员股权方案”的英文缩写）等。过了11年以后，有朋友撰文对我的“起点平等”主张提出批评说：这一主张如果早10年提出是很好的，现在提已经没有意义了。但是，我这个主张何止早10年，而是早在11年前就一提再提了。

1994—1996年间，我在《东方》杂志上连续刊出了“四论公正至上”，对经济转轨中的公正问题作了系统的论述。我开头就说：“效率源于竞争，竞争要有规则，规则必须公正。是故，公正乃是超越‘公平与效率’之争的更为基本的价值。”这里所谓“效率源于竞争”是当时的流行观念，其实效率也源于合作，但合作同样要以公正的规则为前提。西方所谓的“公平与效率的矛盾”，本来是在规则公平已解决的前提下揭示“结果平等”与竞争效率之间的矛盾，但在规则公平远未实现的当下中国，它还远未成为“真问题”。今天的不平等本来就来源于旧体制下的规则不公平，以及由于这些规则导致的进入市场竞争时的起点不公平：“等级界限森然，身份壁垒如山，权能使鬼推磨，势可令人成仙。”这种情况下所谓“效率优先”往往成了不公正的特殊利益优先；而“兼顾公平”又往往被理解为规则公平只能置后（不能优先）。结果这个在西方被理解为维护公平竞争的口号，在中国却淮橘为枳地成了损害竞争公平的借口。因此我主张“公正至上，效率与公平皆在

其中”。

我还指出：“人们常说‘市场经济是法制经济’……这句话不如改为‘市场经济是公正的经济’更为确切。其实在西方，‘法制’之‘法’不仅指成文法，更指高于成文法之上的自然法。而自然法实际上就是公正（justice）的同义词。没有公正，就是蔑视自然法，成文法的权威就没有来源，一句话，没有公正就没有法制。”

在产权改革愈炒愈热的当时，公正问题首先就表现为“进入市场经济时的产权（及其他相关权利）初始配置”的公正性问题。而当时不仅所谓“右派”，就连所谓“左派”也尊奉以剥夺大众交易（谈判）权利来“减少交易成本”的所谓科斯定理。据说根据这个定理，“初始权利”属谁无关紧要，只要交易成本为零，效率就可以最大化。而要使“交易成本”降低乃至趋零，就要禁止公众参与讨价还价。因此许多学者尽管承认规则公平，却根本否定经济转轨中、尤其是产权改革中起点公正的重要。为此出现了种种怪论，例如，有的学者提出“产权空白说”，似乎国有资产属于“无主物”，谁拿到就是谁的。有的从所谓“分不如卖”的命题中推出“公共选择不如双方交易”，主张产权改革中不应承认公众的谈判权利而应由官商“双方”自由交易。有的提出“交易先于产权”，暗示对于“无主”的国有企业“掌勺者”尽可以放手“交易”，一“交易”，产权就出来了。为此，我在这几年对这些主张进行了辨析。我指出国有资产绝非“无主”，它在法理上与事实上都属于国民，对过去国资原始积累过程的道德批判和如今所有者与“看守者”之间委托—代理关系的缺失并不能推出“国企无主”。——这也就是8年后郎咸平此次讨论的国企“产权非缺位”说。

我认为，“分”与“卖”本身各自都有公正与否的问题，因此“分不如卖”是个假问题，但作为公共物品，其处置形式无论是“分”还是“卖”，性质上都应该属于“公共选择”，只有通过直接的或代议的公共选择程序完成了产权转换后，它作为私人物品才具备“双方交易物”的资格。因此国企买卖是一种“卖方缺位的看守者交易”，看守者是不能未经所有者委托、不受所有者监督而“自由定价”的。只有在所有者对看守者形成选择委托与监督代理关系的情况下（亦即在民主制下），这种交易才能成为合法的“代理人交易”。——这也就是8年后郎咸平此次质疑的“双方自由定价的合法性”问题。

1997年十五大之后，“国企改革攻坚战”成为时髦，许多地方出现了比“分”和“卖”更刺激的做法。如长沙在1999—2000年间对一批赢利的大型国企实行“靓女先嫁”的“界定式私有化”，用政治权力直接把国有资产划拨给“内部人”并一步到位地实现管理者控股（即所谓MBO）。这是世界各国包括中东欧转轨国家在内在公开领域（偷着干另说）都

前所未见的“激进”做法。我在《财经》杂志上对此提出批评。据后来媒体综述，当时对“长沙模式”的质疑以我最激烈。

2002年十六大后，开始实行“国有资产分级管理”。舆论认为这是正式放手让“各级政府各自处理各级资产”。同时管理者控股的呼声大涨，风传明年将是“MBO年”。我为此写了《国有资产如何公正“退出”》与《要MBO，不要MBO年》等文，指出“分级管理”不能改变政府只是国民资产的看守者而非所有者的性质，国有资产的处理必须先讨论并经过立法——这也是郎咸平此次的主张——并必须有公共参与与有关利益各方的公平谈判机制。至于管理者控股，我认为如果在公开公平的竞标中实现，那当然可以。但是在非竞争条件下用政治力量推进这种做法，乃至搞大轰大嗡运动式的“MBO年”，是决不可以的。

有人把我的产权改革主张简化为“只分不卖”、“民主先行”。这种归纳是有误差的。我的确相信，公正的改革应当“在起点平等之下产生最初的所有者，在（竞争）规则平等之下产生最终的所有者”。我认为产权改革不能追求所谓的“最优配置”，而只能追求最公平的配置，配置的“优化”应该在产权明晰后通过公平的市场竞争来实现，在此之前以权力指定“优者”并使其拥有特殊“配置”不仅是不正义的，而且也不合逻辑。道理很简单：我们要搞市场经济，就是因为相信只有通过市场才能实现优化配置。如果权力就能把资源配置到“优者”手中，还要市场干什么，还要搞什么产权改革？

而公共权力的职能本来就是维护公正。通常人们认为，在市场经济中公共权力的功能就是以公正原则处理外部性问题——这正是市场无能为力的。已经明晰的产权属于私人物品，除了一些涉及外部性的特殊情况（如污染、垄断等），公共权力无须也不应干预。但是此前当产权仍属于公共时，如何处置这些公共资源就是个外部性或公共性最强的事，最需要公正地处理。公共权力不尽这个责，却要取代市场来挑选“能人”，这不是狗拿耗子猫看门，全拧嘛！

我也认为“先发展后民主”对传统私有制国家不失为一种选择（是否最优选择且不论），但转轨国家不能搞“先私有化后民主”。因为像新加坡那样的传统私有制国家发展市场经济，逻辑上只需要一个有限政府（而未必是民选政府）来维护竞争秩序。但是转轨国家进入市场经济，除了需要维护秩序，更重要的是要解决自然人的产权初始配置问题，在国民与政府间没有明确的公共委托—代理程序（即民主程序）的权力，很难解决“看守者交易”的问题，难以使这种配置具有公信力。如果不考虑民主的其他价值而仅仅从经济上着眼，那么“父权—父责天然合一”的命令经济不需要民主——“父亲”没法选举，但他也逃避不了责任。转轨之后的常规市场经济也不那么需要民主——那时的

经济生活中主要通行“双方交易”，“公共选择”的领域较小。唯独这两者之间的转轨时期，民主，而且是“经济民主”十分重要，因为那时“父亲”已经没了责任，已经让子弟们“看成败，人生豪迈，只不过从头再来”了，可是控制“家产”的父权却仍然在他手里。而不许公众说话、没有公众参与的“化公为私”天然缺乏公信力。就像当年的小岗村，分地时必须“十八个红手印”先民主一把，分了地之后民主不民主或可另说。有人主张学习李光耀，我说李光耀就算是个榜样，他也不是“掌勺者私占大饭锅”起家的吧？要学李光耀，请先“大家处理了大家的事”，通过“民主分家”实现了新加坡式的产权结构，再请老李来独裁也罢（当然，如果那时老百姓同意的话）。假如不是这样，而是一开始就让他不受制约地轮番用权，先把大家的私产都抄没入官库，再把库中之物“界定”进自己的私囊。如此“抢来本钱做买卖”之后，只怕新加坡也绝不是今天这个样子了！

但是，起点平等并不等于“只分不卖”。由于过去“左右”两边都借斥责“证券私有化”来否定起点平等与公共参与，我们不能不澄清与此有关的事实：实现了证券私有化的捷克是中东欧发展得最好的国家之一，而为人诟病的俄罗斯虽然声称搞了、却并没有真正搞过证券私有化。但是，我们并没有忽视这种方式的局限性，包括捷克1997年后显现的公司治理问题。我们更没有“只分不卖”的主张，实际上只要在公共选择的原则下做到公正、公平、公开，像捷克那样在公民中进行平等的初始分配以产生“卖者”，或像匈牙利那样由一个具有充分的公共选择—监督代理功能的政府，把公共资产变现后用于提供转轨时期的公共服务与社会保障所需，都是可以的。起点平等也并不等于起点平均，毋宁说它更强调起点的公正与清白：只要在转轨中能够制约权力，尽量避免“抢来本钱做买卖”，在此过程中各阶层都有利益表达的机制、都有集体谈判的功能与参与博弈的途径，在公共资产的处置上能够发出自己的声音，争取自己的诉求，那么，由此形成的配置即使最终并不平均，也会为公众所认可，所愿意接受，从而具有公信力，具有不仅是成文法而且是自然法意义上的（即道义上的）合法性，不至于一有风吹草动就产生翻盘的社会冲动——那么从最基本的底线上讲，这样的配置也可以被认为是接近于起点平等的。

关于民主也是如此，“民主先行”并非一定是一步到位的激进变革，但也不能“渐”而不“进”，它应当实现上节所述的那些公共参与，至少应当使这种参与的进步与公共资产处置行动的公共性或“外部性”相适应。而且应当注意参与的大致均衡：例如，工会自治就不应当落后于商会自治的程度太远。中东欧国家转轨的经验表明，即使为此支付一定的“交易费用”，从长远看来那也是值得的。事实上，按“交易费用”理论的本意，减少交易费用的途径也绝不是剥夺人的交易权利，

而是通过契约组织整合交易行为，例如，集体谈判就要比分散的个人非理性抗争更能节省全社会支出的交易费用。

“减员增效与就业优先的‘辩证关系’”

——国有资产“减值”妙诀

综上所述，郎咸平今天提出的问题，我在过去11年间几乎都已提出，他对这些问题的看法也与我相同或相近。当然，郎咸平关于那几个公司的具体案例我没有研究，无法置评。但我非常同意他对多数问题的揭示，而且他的行为方式对于提请全社会注意这些问题所起的巨大作用，是我当年微弱的呼声所无法相比的。就此我们应当感谢郎先生。必须指出，尽管这次“主流”方面不少人提到郎先生指出的问题秦晖早就讲过，而且据说似乎比郎讲的还好。但是在那时，并没有什么人（无论“主流”还是“非主流”中人）对我表示支持。而且就在这次的讨论中显示出，“主流”方面的一些朋友对问题的严重性依然缺乏认识。他们的一些观点我也很难苟同。

例如一位朋友说：学者不应该在乎民意，应该有勇气与民意唱反调。这话有没有道理？要看对什么问题而言。学术问题当然只能求真而不能媚众，如同不能媚上。但是公共政策问题，岂能无视公众意志？就郎咸平提到的几个具体案例来说，的确正如张维迎所言，不能仅以民意的是非为是非。格林柯尔有没有问题，应当根据法律、法规和调查证据，由法官或审计部门来独立地裁决，不能仅因民意汹汹就定人以罪。学者也应审慎表态，不能仅仅因为民意倾向郎咸平就附和他对那些具体案例的判断。

但是如果超越具体案例，从政策层面谈论一般意义上的国资产权改革，它的本质是什么？不就是要处置原来法理上是属于公众的资产么？处置公众的财产难道可以不听公众的意见而只考虑“学术上正确”？比方说，张教授有一所房子，别人，哪怕是个比张教授更有学问的经济专家，就可以不管张教授的意志而根据“学术上正确”的某种资源配置理论，把这所房产“配置”给别人吗？

郎教授的一些提法也不是没有问题。例如他说国际上讲的MBO不是指管理者购买自己所在企业的产权，这BO即buy out，是购买外边的股票，像中国这种“自购自”应当叫做MBI，即买内部股（buy in）。但是据我所知，国外文献中虽然确实偶见MBO/MBI这样的提法，但绝大多数论者，无论是议论西方、转轨国家还是第三世界国家的私有化话题时，他们谈到的MBO就是指经理购买本企业。而且与之并列的还有MEBO（MANAGER & EMPLOYEE BUY OUT，经理与雇员共同购

买本企业）、EBO（EMPLOYEE BUY OUT，雇员集资购买本企业）等缩略语，其BO的意思相同。从英文词义上讲，buy out就是“完全买下”、“买断”之义，也不是“买外边的”，而且buy out与buy in也不是反义词。从常理而言，MBO是在传统的“所有权与经营权相分离”企业理论受到挑战、相信经营者控股、所有权经营权合一有利于降低交易费用的想法的一种实践。如果像郎先生所说，只是经理购买了外边一个不相干的企业股票，那就与一般的股民购股行为无异，有什么理由成为一个特定的经济概念并形成专门术语呢？我与郎先生一样反对在中国的条件下搞MBO，但反对或赞成是一回事，MBO本身是什么意思，应当是没有疑问的。

不过一般而言，我相信郎先生并没有夸大问题的严重性。实际上，由于如今宏观环境与制度背景的作用，产权改革的公信力缺失不仅仅是案例性的。即便是一些理论上讲本来无可厚非的主张，在这种背景下也会被不公正地扭曲。我认为即使是郎先生对此也缺乏考虑。

例如，笔者最近听说一个故事：某个国有企业，原先有一千多职工。十五大以后，企业开始了“改革攻坚战”，主要内容是“减员增效”。当时并没有搞产权改革，厂子仍然是“国家”的。在“国家”面前谁能讨价还价？而且既然产权未变，没有“私有化”的嫌疑，自然也避免了意识形态风险。于是改革进展顺利，职工们纷纷“看成败，人生豪迈，只不过从头再来”地加入了下岗队伍，两年后厂里只有三百多职工了。冗员既减，效益自然也就颇有改善。

这时，“国有资产退出”的产权改革适时启动了，企业开始搞“两个置换”（资产由国有“置换”为私有，职工由“全民身份”“置换”为自由雇员）。但是问题来了：企业效益既然改善，在产权市场上它的资产价值自然上升。按照产权改革应当促进“经营者持大股，经营者中又提倡法人代表持大股”的原则，当时是想搞MBO（经理买断制）的。可是无论按市场竞价还是搞资产评估，这企业都太贵，“M（经理，manager）难以BO（买断，buy out）”，“置换”有困难。而且按理说，企业效益改善资本增值，证明经理是“能人”有功，现在反而让他出高价，那反不如“穷庙富方丈”先把企业搞垮以便贱价买进然后再妙手回春了，这岂不是奖庸惩能、奖贪惩廉吗？好了，这时据说上面有精神：企业改革应当“就业优先”。只要新企业主允诺不减员，“置换”价格好商量。于是该企业以很低的内部价成功“置换”给了其原负责人，而且是采取以未来股权红利逐年抵扣的办法来支付这一“购买”。于是一位官员就这样在没有竞价对手也不作任何现实支付的情况下“空手套白狼”，成了这个盈利企业的老板。

有人说这是“半卖半送”、“明卖实送”。当然看起来这项交易是有条件

的：亦即“购买者”承诺对已经“减员增效”后的（而不是“减员”前的）企业现有员工的就业负责——这被认为体现了“就业优先”。

我不知道这种做法有没有典型意义：先在不搞产权改革保持“国有”状态的条件下，运用国家权力来实行“减员增效”——这当然比发达市场经济国家那种民间老板与工会就裁员问题反复讨价还价的“笨办法”聪明得多。然后再在接下来的产权改革中以对剩下来的人“就业优先”为理由实行内部人减值“置换”——这无疑也比开放式的竞价拍卖更有利于前官员—现老板。有人说：这体现了“减员增效”与“就业优先”这两个原则之间的“辩证关系”——经过这样一番“辩证”，国有资产大大缩水，“置换的困难”迎刃而解；而工人的饭碗该丢的还是得丢——只是得“提前”丢，不能给产权改革后的官员/老板添麻烦。

这种“辩证关系”基础上的改革算是“渐进”呢还是“激进”呢？我不知道。但我知道许多中东欧民主转轨国家也讲“减员增效”，也讲“就业优先”，但他们似乎没有那么聪明地发现两者间原来可以有这样奇妙的“辩证关系”。一些国家，典型的例如前东德，对卖不出去的亏差企业的确常常按市场规则实行减值处理，直至以一马克“象征价格”拱手相送，而以接受者承担某种义务为条件：或者直接承诺安置就业，或者承诺规定数额的资本更新投入与资本扩充投入（实际上也就是间接承诺支持就业）。这种承诺通常是利益有关者如工会参与谈判的结果（在波兰、罗马尼亚等地尤其如此），并且由这种利益博弈机制保证其结果具有约束力。这种做法无疑也是“就业优先”——但不同之处在于他们无法在“一马克交易”之前先以国家权力搞“减员增效”、为未来的企业主消除“负担”。另一方面，像匈牙利这样的国家则着重通过公开竞价出售，来尽可能多地回收国有资产变现价值，从而允许购买者自行与工会协商“减员增效”——但这样一来，购买者就不可能以就业承诺为由白占国有资产的便宜了。

实际上，“减员增效”以改善公司治理，“就业优先”以实现社会的和谐稳定，这两个思路本身都并不错。而且两者间的矛盾也往往不像表面上看上去那么大。例如在古典学派看来，按市场规律实行“减员增效”可以促进资本积累，而资本投资增长会反过来带动就业增加。凯恩斯学派则相反，认为以民主国家的积极干预来扩大就业，不仅能缓解社会紧张，而且就业拉动消费，消费带动繁荣促进投资，资本的增加也就意味着相对达到了“减员增效”。而在现实生活中，到底当前先从“减员增效”入手还是先从“就业优先”入手，则是见仁见智，而且不同见解的背后往往是不同的利益群体与社会分野，需要民主政治下的利益协调机制来权衡利弊，实行最大限度符合社会长远利益并兼顾各方现实要求的选择。这里确实有某种辩证关系在焉。

但如果民主政治不健全，某些利益集团的权力不受制约，理性的利益协调机制无法建立，那就可能出现一种扭曲的“辩证关系”：无论“减员增效”还是“就业优先”都被引向符合有权势者利益的方向。先用国家权力来“减员增效”，后借“就业优先”为名化公为私，横竖都是他占便宜而别人付“代价”。正如下文将谈到的：这就是“尺蠖效应”的典型表现！

显然，这里体现的是体制问题而非理论问题。从理论上讲，今天我们既有理由“减员增效”也有理由“就业优先”，但这两者能够形成什么样的“辩证关系”？这恐怕就不是就经济论经济可以解决的问题，而需要讲讲“政治文明”了。

“新自由主义”：病因？解药？假问题？

关于“案例”我没有研究，无法置喙，关于“问题”我不仅同意还可补充，但从这些问题中推出的“主义”，我可就与郎先生大相径庭了。

郎咸平把一切问题归咎于所谓“新自由主义”。但是我自己的上述经历就证明：在中国最早、也是最一贯地抵制“权贵私有化”的，就是一些自由主义者——当然未必就是秦晖，我说过，我对争个人的“发现权”不感兴趣——但肯定不是任何“反自由主义者”。相反，那些如今大骂自由主义损害了社会公正的人，当年他们都在哪里呢？！而这些抵制之不能奏效，恰恰不是因为中国自由主义太多，而是因为自由主义太少。

其实郎咸平先生自己也在证明这一点。他不仅多次提到中国发生的这一切，在西方法治国家是不可设想的，而且他还特别点出：较之德法这类大陆法系国家而言，在英美这样的普通法系国家，这些事情更难发生。

而我们知道，大陆法系与普通法系本身虽然是法治传统之别，但这些法治传统与这些国家的政治经济传统密切相关。一般地讲，大陆法系国家比较容易生长国家主义或郎咸平所谓的“大政府主义”，而普通法系国家，如英美，恰恰都是传统上更为“自由放任”的，当代所谓的“新自由主义”的发源地与大本营就在这里。一些“新自由主义”先驱如哈耶克等虽然出身于欧陆，也是在英美才得以大展宏图的。而大陆法系的德法等国都是所谓的福利国家，“新自由主义”难成气候。如果像郎先生所说，官商勾结盗窃公产这种事与“新自由主义”有关，那它应该在普通法系国家最盛行，大陆法系国家次之，中国应当最少才是。为什么郎先生指出的情况却恰恰相反呢？

当然，说“新自由主义”不是病因，并非就是说“新自由主义”就是解药，也不是说新自由主义本身在学理上没有破绽不能批评。其实，郎咸平先生与不少所谓“非主流”学者大讲反对“新自由主义”，很大程度只是因为这个话题在西方很热门。他们并没有认真分析一下什么是“新自由主义”，它与一般意义上的自由主义是什么关系，又何以成为今天的问题。他们更不想回答这样的问题：你反对“新自由主义”，那么你反不反对“旧自由主义”，比如斯密、洛克、孟德斯鸠等等？是否因为这些人在今天的西方都已不时髦了，他们的问题在中国也就没了意义？

如今在西方批判“新自由主义”的确是时髦。我的一些朋友，例如著名左派学者佩里·安德森就写过很多这类著述，我认为他们的很多看法不无道理。但是“在中国批判新自由主义”，我以为至少要碰到几个问题：

第一，在汉语表达中无法区分“new liberalism”和“neo—liberalism”，事实上这两者如今都被中译为“新自由主义”。而这两者一属左翼，一属右翼，意思几乎相反。这已经在中文著述界造成了混乱。因为西方不少人正是从new liberalism立场来批判neo—liberalism的。而这么一混乱，在中文语境和问题情境中，这些人似乎变成从新斯大林主义或“毛主义”立场来反对“新自由主义”（包括new liberalism和neo—liberalism）了。对于这些外国人这是不公平的。而对于中国，问题就更大了。所以我劝“非主流”的朋友们：你们既然对“西方话语霸权”很表愤慨，何必在用词造句上（且不说在问题情境与实践意识上）都如此服从乃至扩散“西方话语霸权”呢？也许这便于“与国际学术前沿接轨”，但很不便于与一般人的常识接轨。你们难道不能用更便于国人理解的方式来表述自己的观点吗？

更重要的是第二，什么是右翼意义上的“新自由主义（neo—liberalism）”？它与“老自由主义”有什么异同？我以为这两者之所以都被称为自由主义，就是因为它们都主张限制国家权力，害怕这种权力侵犯了公民自由，尤其是侵犯公民的个人自由。

而不同之处就在于：老自由主义要限的是非民主国家之权，而新自由主义要限的是民主福利国家；老自由主义主要是强调限制政府权力，而新自由主义强调的重点实际上是推卸政府责任。

Neo—liberalism一词在美国媒体上比较随意地出现可能较早，但形成一定的所指是1980年代的事。当时以弗里德曼为代表的一批经济学家，批评从罗斯福到肯尼迪以来的美国福利政策与凯恩斯主义传统，得到美国语境下所谓右派的认同，被称为“新保守主义”。但弗里德曼

不喜欢这个称呼，遂自称new—liberalism。后来欧洲发生福利国家危机，“里根—撒切尔模式”呼声走高，这种倾向也就风行了欧洲。

有人把这种意义上的“新自由主义”称为极端自由主义或自由放任主义，严格地说这是不对的。“极端自由”的主张一般被称为libertarian或libertarianism，它不仅主张经济自由，而且主张政治、伦理等全方位的自由，如性解放、堕胎自由、同性恋自由等等，反对国家、教会与家长在这些方面对个人的约束。这些倾向在西方与其说是“右”，不如说倒一直是“左”的传统诉求。在美国思想界，libertarianism的代表就是早年曾经很左、晚年也不承认自己是“右”的诺齐克。而诺齐克的经济观点即“获得正义优先，持有正义链条完整，对过去的不正义获得应当予以矫正”，这恰恰是对“抢来本钱做买卖”的极端反对。我在反对“权贵私有化”时就常常引用诺齐克的话。

而作为右翼的新自由主义是一种保守主义，它并没有这种“激进自由”的含义。相反，与那里的“左派”相比，里根—撒切尔模式在经济上固然主张自由竞争，在政治上的国家主义与伦理上的干预主义却是相对较强的（当然是“相对”而言，那种干预不能与极权国家相比）。实际上，这种新自由主义几乎可以说就是福利国家的反义词，在没有福利国家可反的地方，这种“新自由主义”是没有意义的。

因此可以这样概括：老自由主义者如斯密、洛克、孟德斯鸠等面对的是传统国家、专制国家或贵族寡头国家，“新自由主义”面对的是现代宪政民主福利国家，例如瑞典式的社会民主体制或罗斯福新政体制（有趣的是这种“新政自由主义”通常被称为new liberalism，其汉译也是“新自由主义”！）。老自由主义者要限制的是本来不受限制的权力，而那个时候权力无限的专制者并不承担多少公益责任，也根本没有今天意义上的福利国家，所以洛克们不会去讨论赞成还是反对福利国家的问题。而“新自由主义”者面对的权力本来已经是受到限制的宪政下的民主国家，他们主要担心的是公民要求国家承担太多的责任（福利、保障等等）并因此授予国家太多的权力，据说这将可能导致“到奴役之路”。鉴于民主福利国家如今的确存在许多问题，他们的批评意见是值得考虑的。但是说福利太多就会导致专制，至少像瑞典这样的国家并非如此，如果进而认为所有的专制都是因为福利太多所致，都是公民要求国家负太多责任因而授予其太多权力的结果，把为国家推卸责任当成“反专制”的主要内容，那就更是大谬不然了。其实，西方的所谓新自由主义者倒并没有这样说过——他们已经没有专制国家、而只有福利国家可供反对了。他们也不用考虑“到自由之路”的问题，而只考虑维护已有的自由、避免重新陷入“到奴役之路”。

把用于反对福利国家的“新自由主义”搬用来针对福利极少的专制国

家，这是中国的一些过分时髦而忽视理论逻辑的自由主义者“误置问题”的结果。笔者多次明确说过不反对社会民主主义，不反对民主福利国家，并且在主张限统治者之权的同时，在问统治者之责方面并不比“非主流”的许多朋友逊色。所以我这个自由主义者并不“新”，远没有今天的一些“左派”朋友来得时髦。今天的Neo—liberalists是社会民主主义和福利国家的反对者，在这个意义上，我显然并非“新自由主义”者。

但是，我当然也不是“反新自由主义”者。因为当前在公民自由权利与基本社会保障都非常缺乏的中国，根本不存在“自由还是福利”这种问题。从帝制时代以至于今，中国社会保障的缺乏，历来不是因为朝廷的权力太小，而是因为它的责任太小。根本的是因为它的权责不对应。因此在中国提倡社会民主主义是有理由的，但反对“自由主义”则没有什么理由。即使在毛泽东时代，中国也不是什么福利国家，绝大多数国民即农民根本没有从国家那里得到什么社会保障，难道说毛泽东也是“新自由主义者”不成？今天的中国更不是福利国家，其社会保障水平不仅远低于社会党执政的欧陆各国，比据说是“新自由主义”大本营的美国也低得多。据联合国国际劳工组织（ILO）的最新报告［3］，全球可比90个国家衡量社会保障水平的“经济安全指数”排名，最高的是瑞典，这一指数为0.977，其次的领先诸国都是欧洲福利国家，其中芬兰、挪威、丹麦等北欧国家更拔头筹，据说盛行“新自由主义”的美国以0.612只居第25名，而中国则为0.356，只居第58名，属于最低的一类。难道中国的“新自由主义”程度能比美国还高？事实上，在香港任教的郎咸平教授应当清楚，即便是香港这个号称经济自由度全球最高、而福利水平经常受批评的地方，其社会保障还是远高于大陆的总体水平，而郎咸平所说的“大政府主义与中央集权”在香港排斥政治自由主义的主要理由居然就是：“民主会导致福利社会”！

中国社会保障的缺乏并非由于“新自由主义”得势，美国当然不同，在美国“新自由主义”的确是罗斯福社会福利政策的对头，说它加剧竞争与分化、导致了贫富差异扩大等等，都是有理由的。但是即使是美国的左派，也没有指责“新自由主义”盗窃国库化公为私。正如郎咸平教授正确指出的那样，美国由于它的“法治完备，制度健全”，很难发生那样的事。但是既然如此，郎咸平为什么不直接建议学学人家的“法治”与“制度”，而要去舍近求远，声讨那个虚无缥缈不知所云、对于盗窃国库既非充分条件亦非必要条件的“新自由主义”？如果“法治不完备，制度不健全”意味着那“保姆”可以为所欲为而“主人”无可奈何，那么即使换一种“主义”，“主人”的财产难道就能保得住？

所以对于新自由主义和“新社会民主主义”（像吉登斯他们宣传的），

我都是既不鼓吹，也不反对。我以为在中国的现状下炒作“新自由主义”似有制造假问题之嫌。纯从理论上讲，“新自由主义”与各种左派理论一样都有许多漏洞可供批判。但是在现实中，中国如今社会公正和福利保障的缺乏确实并非“新自由主义”所造成；正如中国如今自由不足也并非社会民主主义所造成一样。而盗窃国库就更与“新自由主义”或者社会民主主义无关了。有专制但无福利国家，用不着专反福利国家的“新”自由主义；有寡头而无自由放任，也用不着专反自由放任的“新”左派。而反对专制与寡头，有“老的”自由主义与社会民主主义足矣。所以，朋友们是否反对“新自由主义”我并不关心，我只关心，你是否反对“老自由主义”！

“民企原罪”论质疑

其实这次争论双方在一些问题上不乏共同点，但这些观点并不因为双方都说而就能成立。所谓“民企原罪”的说法就是一例。

郎咸平在8月28日北京讨论会上开场就讲：“在这一轮新自由主义主导的改革，也就是所谓的国退民进，会再度把生产资料给资本家。”就这一句话就有两个明显的语病：第一，没有主语：是谁，“把（国有）生产资料给了资本家”？难道是资本家自己给自己？第二，何谓“再度”？难道在改革时代之前，中国历史上曾经发生过“首度”把国有资产“给了资本家”的事？别说中国，在世界历史上，在前计划经济国家大转轨之前，谁曾经“首度”如此大规模地把国有资产“给了”私人？难道在郎咸平所谓的“新自由主义”发源地与大本营美国，曾经有过这种事？难道1949年以前的中国民间资本家是靠瓜分国库起家的？难道美国或者哪个西方国家的资本家是这样？郎咸平自己不也一再说，中国国企改革中发生的这些现象在西方法治国家是很难发生的，尽管他们也搞国有资产私有化？难道“新自由主义”是中国的专利，人家只有新社会主义？

后一个问题，前已述及不必多言，前一问题还需追问：如今的“国退民进”一般都表现为典型的官—商交易。通常是国企的主管“衙门”为卖方，民间（当然，往往也有某种非民间的“背景”）商家为买方。这样的买卖出了问题，于是就有了“民企原罪”说。不仅郎咸平的“民企原罪论”越讲越起劲，而且连郎先生的论敌如张维迎先生也有这种说法。据说张先生还是“赦免民企原罪”提法的首创者。看来张、郎都认同民企有“原罪”，只是张主张“赦免”而郎坚持要追究罢了。

这里的“原罪”显然不是个宗教概念。作为宗教概念的原罪是人类之罪，何独民企？这个“原罪”显然也不是个案例概念。毫无疑问，中国现在有不少不法的奸商案例，正如有许多不法的贪官案例一样。但是

为什么没有人讲“官吏原罪”或“干部原罪”呢？显然这个原罪带有身份的意思：民企不是个好身份，所以人一入其中就难免掉进染缸。

而关于官，张、郎两先生都不认为有什么“原罪”问题。其实，我们过去一直有一种关于官的相反观念，可以谓之“原善”：凡为官者本来都是民之楷模，正人君子，大公无私，道德无瑕。如果有瑕，那就叫“中了资产阶级（即商人或‘民营企业家’）的糖衣炮弹”！官员都是“民营企业家”带坏的！的确，你看如今的国有资产流失，不都是官员与商人打交道打的嘛。

于是我们有必要分析一下造成“原罪”的问题背景。首先，西方各国比起中国，是否有更多、更有权势的官至少是个疑问，但是有更多、更有钱的企业家则毫无疑问。依“民企原罪”论，那里岂不成了罪恶的渊薮？但是连郎先生自己也一再说：中国这样黑的“国资流失”在西方法治国家很难想象，为什么？

其次，如前所言，“民企原罪”如今——尤其在郎先生的语境中——主要与“国退民进”过程有关。这个过程表现为上面所说的官商交易——常常也是官官交易，因为如今“买方”兼有官（或官的亲友）商两种身份者可以说比比皆是。

这种官商交易通常是官卖商买。但这里首先让人质疑的是：既然是官商交易，有买无卖不成交。如果这是一种罪恶交易，为什么诸位先生责买不责卖、责商不责官？就算两边都责，但贪官是坏个案，奸商是坏身份，什么道理？郎先生一面告诫不要对民企存有“幻想”，一面宣传对官的幻想，提出所谓“大政府主义”，唯恐官员权力太小。他就不怕权力越大的官员越有能力贱卖国资？

在这点上，我们发现张、郎两先生倒似乎并没有什么分歧——张先生实际上也是觉得官员责任太大权力太小。他说：现在许多产权交易不顺，不是因为官员害怕“国有资产流失”，而是因为他们缺少流失这种资产的权力——他们“害怕承担国有资产流失的责任”！按照这个意思，似乎应当免除他们的这种责任，使他们可以自由弄权而无后顾之忧了。拥有这样不受制约的权力，难道还是“小政府”？这不恰恰就是郎先生憧憬的“大政府”吗？而这样的政府今天固然可以“自由地”化公为私，改天它又何尝不可以“自由地”化私为公？这后一个可能张先生想到过吗？

据说上述官商买卖属于“自由交易”，谁也不能强迫谁。既然如此也就谁也不能替谁承担责任，为什么“原罪”都由民企承担？事实上，这种交易如果存在着非自愿成分，那么官迫商还是商迫官的可能性更大，

也是不言而喻的。

当然，商不大可能迫官，却很可能贿官。不过问题在于：如果这不是官商交易而是商商交易，亦即卖方出售的不是“国家的”而是自己的财产，能设想他会接受贿赂自贬其自家财产的价格吗？当然不会。因为贿赂太少不抵其卖价之损，卖者不会有受贿动机，贿赂太多超过卖价之损，买者不会有行贿动机，如果贿赂与卖价之损恰好相当，买卖双方还要多此一举岂非大傻瓜？

所以一般地说，商商交易是不大可能有这种猫腻的。而官商交易这种猫腻就有可能。那么官官交易呢？那就不用说了！汉语词汇中所谓“官官相护”、“卖官鬻爵”、“朋比为奸”……等等形容这类行为的贬义词之丰富就足以说明问题。两个有权势者互有需求，而以公共利益做交易，这样的事儿太容易设想了。

于是我们就看到这样一种滑稽的推论：两个有“原罪”者之间的交易很难出现罪恶。一个有“原罪”者与一个有“原善”者交易往往出现罪恶，而两个有“原善”者之间的交易更容易出大罪恶。呜呼，这叫什么逻辑？如果倒过来，设想官有“原罪”而商有“原善”，因此官官交易最易生罪，官商交易次之，商商交易恶最少，岂不还稍微合理一点？

再次，这种官商交易之造成“国有资产流失”，据说主要就表现在成交价往往很低。那么这是谁之过呢？从人之常情讲，市场上的买方总是力求价格尽可能低的。要想让买方抬价，只有在《镜花缘》里的“君子国”才可能。提出“民企原罪”的郎、张两先生扪心自问，你们买东西时会唯恐掏钱太少？秦晖整天呼吁公正至上，但我坦率承认：如果我要购买一个企业，我也会尽量压价的。

问题是一个巴掌拍不响。任何交易的价格都不是买方单方所能决定的，通常卖方会力求提高价格，于是就有了“博弈”，有了“价格均衡”。

而国资交易的蹊跷处就在于：卖方常常并不求高价！为什么？第一因为卖的不是他自家的东西，第二他权力不受制约，公众也过问不了价格。所有的一切“国有资产流失”之所以发生，直接间接的原因都可以归到这两点。

进一步分析你会发现，其实张、郎两先生所争的两种看法，往往就是同一回事。例如，张先生埋怨官员有后顾之忧，不愿承担“国有资产流失的责任”。郎先生埋怨官员肆无忌惮，不负责任地贱卖公产。这两个判断乍看好像很对立，但仔细一想，这有什么可对立的？

实际情况也许是：如果官员没能从中得到好处，那么他没有什么动力去勇于负责，积极推进产权改革，于是本来并非贱卖的价格他也不接受，一些该卖的国企就没有卖掉。那么要改变这种状况就得给他好处，而且这好处必须大于他可能冒的风险。当好处大到一定阈值时，他就不怕“承担责任”了，于是多么低的价格他也干，国有资产就这样“流失”了。如今张、郎两先生，把这一过程截为两段，张持前段否定后段，郎持后段否定前段，其实他们大概都是对的！

而明白了这一过程，就可以断言“国有资产流失”的根源主要在“卖”不在“买”，在官不在商，在“国”不在“民”。只要治好了“官”的问题，民企再有“原罪”，也不会有“国有资产流失”之说——你想贱买，我不贱卖你能奈何？而如果治不好“官”的问题，民企再“原善”也无济于事——你不行贿，我卖给别人不就得了？

事实上，今天中国的一个现实，就是民企不行贿的风险，往往要比官员不受贿的风险大得多。官不受贿，顶多发不了财，生存还是有保障的。毕竟是吃“官饭”的人嘛。但是商不行贿，往往就做不成生意。而他们可没有“官饭”，做不成生意就无法生存。我们更不要说还有像孙大午这种情况：不行贿你居然还垮不了？那就干脆把你抓起来！

可见，如果要讲“原罪”，与其说什么“民企原罪”不如说是“官员原罪”。张先生呼吁“善待企业家”，可是这种先给扣个“原罪”帽子再“赦免”的做法恐怕谈不上真正的善待。而勇敢的郎先生好像也有点——恕我直言——欺软怕硬之嫌。

当然公正地讲，“官员原罪”之说也并不合适。无论官商你我，非神非鬼均人也。“原罪”作为人性之恶人人皆有，本无分于官商乃至你我，实罪则谁犯纠谁，本无论其身份，如果要探讨导致损公肥私现象的根源——这恐怕是“原罪”说在这种语境下的本意——那么它不是个人性问题，而是个体制问题：不受制约的权力——这就是“原罪”。

保卫公产与保卫私产

郎咸平谈到的“保姆弄走了主人的财产”，实际上就是我11年前提出的“掌勺者私占大饭锅”的问题，也就是我6年前提出的“看守者交易由其看守但非其所有的财产”的问题。其实，两年前中国一些“左派”对当时政策的批评：“崽卖爷田不心痛”也是一种不错的比喻。但问题在于：为什么会发生这种情况？这实质上就是问：为什么“主人”制约不了“保姆”？为什么做饭、吃饭者制约不了掌勺者？为什么所有者管不住“看守者”？为什么“崽”根本不把“爷”当回事？

这可以说正是全部问题的核心！解决不了这个问题，哪怕你对“保姆”、“掌勺者”、“看守者”和“崽”的如此行为再骂得厉害又管什么用？而所谓“保姆”、“掌勺者”、“看守者”和“崽”其实按人们更常讲的一个词，就是“公仆”，以上所有这一切疑问，都可以归结为：为什么国民这个“主人”制约不了他们的“仆人”？

这个问题在中国其实是个常识。但是常识不为学者所注意，在今天并不是什么怪事。即使勇敢如郎咸平教授者，也在王顾左右而言他。他告诉我们：那是因为“保姆”道德不够高尚——他（她）缺少“委托责任感”！我的天！这也可以算是一种回答吗？

郎咸平先生是个经济学家。而经济学家所讲的“委托—代理关系”，从来指的是一种制度安排，而不是一种道德评判。50多年来，我们“为人民服务”、“雷锋精神”之类的教育还不够多吗？怎么那些“保姆”们的“责任”意识还是贫乏到如此地步？

郎咸平先生的发言作用之一，是提醒人们捍卫国有资产的紧迫性，其实何止“国有”资产？这些年来包括“集体”资产在内的各类公共资产“流失”到某些人私囊的情况还少吗？笔者1997年曾出版《江浙乡镇企业转制案例研究》一书，就系统地讨论过这一问题。近年来呼吁修宪保障私有财产的声音渐高，这是好现象。但是正如杨支柱先生指出的：“呼吁保护私有财产，决不意味着公共财产就可以被随便侵犯。”郎咸平先生这时出来呼吁保卫国有资产，虽然不是最早，但也是可贵的。其实据我所知，西方国家宪法中的财产保障条款行文也很少专讲保障“私有”财产的。保卫私产与保卫公产，真有什么矛盾吗？这些年来，“左派”抱怨公共资产被盗窃，“右派”批评私有财产受侵犯。其实在一个“权力捉弄财产”的社会里，无论公产私产都是权力刀俎下的鱼肉。人们常说宪政民主国家私有财产是不可侵犯的，其实在这些国家，公共财产受到的保护也比我们这里严密得多。福利国家瑞典的公共财力堪称雄厚，自由市场美国的私人财富也很惊人，但无论瑞典还是美国，公私财富的比例也许不同，但公产私产同样是不可侵犯的。

真正的问题是：第一，何谓保障财产权？第二，财产权为什么会受侵犯？怎样才能保障财产权？

先说第一。谁都知道西方国家是实行所谓私有制的，据说那里是“私有财产神圣不可侵犯”。但是我早就指出过，“世上只有计划经济国家禁止私有制，从来没有市场经济国家禁止‘公有制’的”。像美国这样的国家，不仅从最早的“五月花号”船民的公社生活，中经欧文、卡贝等人的世俗社会主义实验区，直到摩门教等宗教公社，只要是自愿者的

结合，从来受到保护。而且美国也是世界上公益基金制度最发达的国家，每年都有数目惊人的私人财产与遗产被自愿捐献给公益基金。这些自愿性质的“化私为公”从来受到社会道义的赞扬和国家政策（如捐款免税）的支持，谁也不认为这样的“化私为公”构成“私有财产流失”或者对“私有制”的侵犯。为什么？因为所谓保护财产所有权，就是保护财产所有者的意志受到尊重，而绝不是说财产不可转移。相反，财产依所有者的意愿而转移，包括自愿地转为“公有”，本是保护私有财产的题中应有之义。

同样，所谓公产不可侵犯，就是要尊重作为公产所有者的公众之处分意志，亦即公产不能违背公意地被某些人私占私吞。因此，基于公意的公产分配与流转，经由公共选择程序的“民主私有化”，无论是“卖”是“分”，当然都不能说是“侵犯公产”，也不是什么“公有资产流失”，而恰恰是保护公产的题中应有之义，正如私有者有权捐赠公益是保护私产的应有之义一样。任何尊重私产的法治国家都只禁止而且必须禁止把私产强行充公，而不会禁止私人自愿公益捐赠。同样，真正尊重公产的国家也只禁止而且必须禁止权贵私有化，不会禁止民主私有化。在中东欧的经济转轨中，捷克是经由民主程序向全体公民免费（只交登计费）公开、公平分配国有资产的典型，而俄罗斯虽然如今许多人特别喜欢骂它的“证券私有化”，但正如我们已经考证过的那样，实际上俄罗斯的私有化主要形式是“卖”不是“分”，如今不得人心的“寡头”都是直接从国家那里通过“内部交易”获得资产，而不是从据说已经分得了国有资产的民众手中收购证券来发家的。但是，俄罗斯私有化的道义合法性饱受质疑，而捷克的证券分配就连当时的反对党捷共也不持异议，以反“新自由主义”著名的马克思主义者佩里·安德森也说捷克的做法是“好的资本主义”。1997年后人们对捷克方式的质疑也主要是效率方面的。从来没有人说捷克这样做是“国有资产流失”。本来嘛，国有资产就是国民的财产，它既不是皇上的也不是官员“集体”的，把它按国民意愿公平、公正、公开地“量化到个人”，怎么算是“流失”？

可见，如今关于“国有资产流失”的对立双方说法都很值得质疑。这次有的“非主流”朋友把“国有资产流失”简单地看成一个“贱卖”问题，而有的“主流”朋友则以“只卖不分就不算流失”来应对，标榜自己绝没有把国有资产公开分给老百姓！你是没有公开给老百姓，只是暗中给了“自己人”而已嘛！

事实上，如果从总量来讲，国有资产如今至少在账面上看不但未减，反而显著增加。这次争论双方都提到了这个事实。“主流”方面的赵晓说这不是好现象，“非主流”方面的杨帆同样认为这是权力作用下民间

资产“流失”到国有部门的结果，他也认为这是非正义的。所以，问题不在于国资与民资之间谁消谁长，谁流向谁，而在于这种流向是否符合公义。以强权化公为私和以强权化私为公都是不公正的，而且这两种不公正其实一脉相承。对公产的侵犯与对私产的侵犯同样是“权力捉弄权利”的结果。今天有人抱怨“崽卖爷田不心痛”，其实当年“崽”本来就没有把“爷”当爷，而是当孙子，何时把他的意志当回事？陕西府谷县当年有个农民叫戈色令，顶住了互助组、初级社、高级社的一系列压力，坚持单干。但到1958年人民公社时终于顶不住了，在土地、牲口入社后，只有树还是自己的，1964年农村搞“四清”，又说他搞资本主义，把他家的一万多棵树没收了，1969年又以“一贯走发家致富道路”的罪名，给戴上了富农分子的帽子，经多次批斗，被折磨而死。[4] 戈色令的境况并不是个别的。没有当年这种“崽夺爷田不手软”，何来今日的“崽卖爷田不心痛”？当年可以手硬如此，今天怎么会突然“心痛”起来？

这就涉及“怎样才能保障财产权”的问题了。

我们都知道，改革前的毛泽东时代中国是主张消灭私有制的，没有谁会认为那时的中国“私有财产神圣不可侵犯”。但是，即使在毛泽东时代，老百姓之间的偷盗、抢劫仍然是犯法的。张三偷了李四的钱，王五抢了赵六的物，警察照样要查办。这能证明那时中国保障了私有财产吗？不能。因为那时老百姓之间虽然不能互相侵犯财产，但权力可以侵犯、乃至任意没收公民的财产，即“崽夺爷田不手软”。可见，私产受不受保障，不在于民间个人之间能不能侵犯财产，而在于统治权力能不能侵犯公民的财产。

同样，今天郎咸平惊呼国有资产受到了侵犯。然而如今哪个老百姓可以随便私拿公家财物而不受干预？虽然“外国有个加拿大，中国有个大家拿”成为证明中国国有制下“产权不明晰”的常见话题，但是老实说，这种现象在“文革”时的管理混乱中比今天要常见得多，而那可恰恰是“国有神圣”的时代。如今的“大家拿”现象比起当年还是少多了。然而，“郎旋风”却使人发现国有资产如今受到了空前的侵犯。为什么？答曰：就是由于“崽卖爷田不心痛”么！可见，公产受不受保障，也不在于老百姓能否私拿公物，而在于有权势者能否侵夺公产。

网上有贴云：“私产变公有，必须要私人同意；公产变私有，必须要公众同意：道理就这么简单。但是现在的情况往往相反：没收私产，例如强行拆迁，常常是‘国家’说了算而不管房主是否同意；‘置换’公产，又常常是官说了算，而不管公众是否同意。”

可见，无论私产还是公产，其不能得到保障的最主要原因都是一个，

即“崽”权不受制约。这个问题不解决，中国热爱公有制的社会主义者（指真诚的“主义者”、而不是“主义”只当敲门砖的人）与尊重私有制的自由主义者都不会有开心的一天。

走出“尺蠖效应”

我不知道“新自由主义”是不是个坏东西，也许它的确很糟糕。但我们的情况无疑并不是它弄糟的。如果“崽”的权力不受制约，总把“爷”当孙子，那么不管它搞什么“主义”，“爷”都不可能得到公正对待。如果说以强权化公为私是“新自由主义”，那么杨帆也斥责的那种不公正的“化私为公”又是什么“主义”呢？

其实杨帆讲的这种现象我在两年前已经讲了：出现这类问题的根本原因，就在于缺少一个治权民授、权责对应的机制，“自由放任”与“福利国家”共同为基础的机制。没有这样一种机制，权力太大责任太小的国家就不可避免。这样的国家可能一直“左”着，或者一直“右”着。前者如我国“文革”时，后者如苏哈托、皮诺切特时代的印尼与智利，两者都会造成积弊。

而第三种情况是：在不受制约的权力之下一会儿“左”，一会儿“右”：同样依托专制强权，先以“左”的名义抢劫，再以“右”的名义分赃。以“社会主义”为名化平民之私为“公”，以“市场经济”为名化“公”为权贵之私。“国有部门”在“左右循环”中成为“原始积累之泵”：以不受制约的权力为强大的马达，一头把老百姓的私产泵进国库，一头又把国库的东西泵进权贵的私囊。这可比“资本主义”条件下富人在市场上通过交换“私对私”地兼并穷人要“高效”得多了！我把这称之为“尺蠖”效应：你看那尺蠖一会儿收缩，一会儿放直，可是无论收与放都只朝着一个方向——有利于权势者而坑了百姓的方向。正像俗语所说：一个萝卜两头切，左右都是他得。

这样的“左右之争”有什么意思呢？我既不认同这样的“左派”，也不认同这样的“右派”。我甚至也不愿意自诩为介于它们两者之间两头讨巧的“中间派”。

但是，在另一种情况下，我是既可以接受“左派”，也可以接受“右派”的：在宪政民主条件下，“左”有左的道理，“右”有右的好处。而一会儿左，一会儿右，更是正常现象，并且是有益的现象。“左”的时候福利、平等和社会保障受到重视，国民可以真正享受到“社会主义优越性”。但是左过了头，竞争不足效率不高，选民又会推“右”派上台，自由竞争，鼓励投资，提升效率，社会得以真正获得“自由主义的生命力”。待到竞争过了头，贫富分化大，选民又回过头选左派。反正

不管谁上台都是民意使然，左派再怎么“国家干预”也只是尽福利之责，不至于任意没收百姓财产。而右派再怎么“自由放任”也只是让老百姓各显其能，不会“放任”贪官污吏横行霸道。这样的“左右循环”我也好有一比，谓之“天平”效应：那天平的两端晃晃悠悠，但都是在一个公平的支点附近左右摆动。天平因此在许多文化中成为公正的象征。

因此真正的问题不在于“左”还是“右”，而在于是“尺蠖效应”中的左右呢，还是“天平效应”中的左右？

回想北宋后期，当时也有一场“主流”与“非主流”之争：王安石主张国家统制，似乎是郎先生今天自称的“大政府主义”者，而司马光主张自由放任，好像有点“新自由主义”吧？两“党”也是你上我下，轮流得宠了好几个回合。可是双方都不是受权于民，而且弄权无制约，尽管理论上好像双方都很高尚：王安石说是要“摧制兼并，均济贫乏”，似乎颇有“社会主义”的味道；而司马光主张“国家不与民争利”，似乎很有“自由主义”风采。不幸的是实行下来，王党的“国家统制”严厉地束缚了“阡陌闾巷之贱人”的经济发展，而马党的“自由放任”则使“官品形势之家”得以放手聚敛。王得势则朝廷禁网遍地，民无所措其手足，马得势则贪官污吏横行，民无所逃其削刻。国家的“自由放任”只能放出无数土皇帝与土围子，却放不出一个中产阶级，而国家的经济统制也只会“与民争利”，却统不出个社会保障。王安石搞不成“福利国家”，正如司马光搞不成“自由市场”，而这两种政策轮番上场到后来都加剧了王朝的治理危机，北宋也就在“尺蠖”的一放一缩中走向危机，最终在危机中灭亡。

在这种情况下，你让我选择做王党？马党？骑墙党？得了吧！我谁也不选。因为我是人，又不是尺蠖。

所以我奉劝今天的“主流”派与“非主流”派：纯从理论上讲，你们的争论如同“左”与“右”、自由放任与福利国家的争论那样，永远不会有个终结的。但是你们应当想想：你们是“天平”的两头呢，还是“尺蠖”的两端？让我们先设法走出“尺蠖”的轨迹，再继续争论吧。

---

[1] 和讯网（www.homeway.com.cn），2004.08.17 07:29，上海证券报/卢晓平：《郎咸平：不让侵吞国资者得逞并不是攻击个人》。

[2] http：//www.1911.cn/Article_Show.asp?ArticleID＝2893。

[3] 见北京世纪经济研究信息中心：《每日财经专讯》第771期，

2004年9月3日。

[4] 傅上伦、胡国华、冯东书、戴国强著：《告别饥饿——一部尘封十八年的书稿》，人民出版社，1999年，第64页。

“郎旋风”中看东欧

——《十年沧桑：东欧诸国的经济社会转轨与思想变迁》自荐

金雁和我合著的《十年沧桑：东欧诸国的经济社会转轨与思想变迁》一书最近由上海三联书店出版了。本来，按照惯例，出版后应当由别人来写书评。可是本书的出版正碰上“郎咸平旋风”，争论的双方都打起了“俄罗斯牌”。一边说：中国的国企改革已经“俄罗斯化”了。另一边反驳道：我们没有俄罗斯化，因为我们没有把公共财产公开分给老百姓！看到这样的争论，不由得使我产生了“毛遂自荐”的冲动：什么叫“俄罗斯化”？俄罗斯真的把公共财产分给老百姓了吗？俄罗斯的困境就是因为她把公共资产公开分给了老百姓？如果不是，而是“非公开”地“卖”给了官方认定的某些“能人”，或者干脆不改革，仍然实行“国有官营”，是否就会更好？俄罗斯如今的情况究竟怎样？俄罗斯能代表中东欧前计划经济国家转轨的一般情况吗？我们从这些国家的经济转轨进程中究竟应当汲取些什么经验教训？

这些问题，我想不仅研究前“苏联东欧”国家的人关心，一般公众也都会关注，尤其是在我们的国企改革正处在十字路口的今天。因此我请人们听听我们的一家之言。

金雁的专业就是苏联东欧研究，自1978年读研究生时起，她搞这一行已经20多年了，她在波兰华沙大学的两年正好是经济“休克”的最困难时期，当时写过一本书叫《新饿乡纪程》，以后她还发表过多部关于前苏联东欧问题的著作。与如今被称为自由主义者的我不同，她一直是东欧左派的同情者，本书中的“思想变迁”部分实际上讲的也主要是东欧左派的思想变迁。但是我想不管左右，只要实事求是，在一些基本的底线问题上达成共识并不难。至于我，本来是研究中国问题的，关注东欧只是客串。但是关注之后也有点感想。我们都觉得，咱们看东欧时的一些“想当然”怕是靠不住的。例如：

东欧到底发生了什么？

许多人认为“剧变”后东欧各国都已宣布要搞“私有化”，没有所谓意识

形态障碍，那处置国有资产一定是顺理成章，大刀阔斧。起码比我们这里要容易得多。其实恰恰相反，虽然私有化的确不仅是剧变后当局明确的行动目标，至少在“剧变”初期社会情绪一面倒的情况下也是几乎全社会的普遍想法。但是，即使大家都赞成私有化，这只是在“要不要分家”这方面达成了共识，真正的问题还是“如何分家”。而在这种问题上达成共识谈何容易，各阶层各利益群体都会力争对自己有利的方案，没有任何地方是可以回避矛盾的。而他们既然已经是民主国家，谁也不能独断专行，所以中东欧各国的“私有化”无不经过一个利益有关各方反复讨价还价的“分家谈判”过程，工会、农会、商会、左派、右派、中派、国企、私企、外企、控股者、中小股东、经理人与雇员……无不直接结社或通过政党代理人提出诉求。这个过程远远比那些口称不搞私有化、实际上却可以以铁腕方式随意处置公共资产，而公众不仅无法参与甚至无法知情的做法要复杂得多。

在中东欧各国，除了前东德由富裕强大的西德国家为了统一拿出巨资把一切包下来而化解了矛盾，捷克以公平、周密的安排实行了国有资产全民初始分配而解决了矛盾之外，其余诸国的私有化过程都拖得很长。一些国家像波兰，由于剧变前当局搞的权贵私有化在剧变后被清查，私有化进程还曾一度慢于前政权末期。在东欧各国，不仅私有化立法要经过左右派争论、议会辩论乃至全民公决，立法之后私有化的具体实施也十分复杂。许多企业的私有化谈判经年累月，尤其是与工会的谈判更为艰巨。波兰的格但斯克造船厂谈了5年，罗马尼亚的日乌河谷煤矿谈了12年，这样的例子并非罕见。用我们这里一些经济学家的话说，就是他们这样的“民主私有化”“交易费用”太大。事实上，与那种所谓“休克疗法”的剧烈变化造成破坏的似是而非的说法相比，“民主私有化”的谈判过程长、交易费用大，倒的确是他们的转轨过程支付的“代价”之一。

在这方面，咱们的体制优越性可就太大了。许多地方只要领导人一跺脚，立马就“全卖光”、“全送光”，产权马上就“界定”了。工人说赶走就赶走，资产想给谁就给谁，土地说圈了就圈了，谁敢说个不字？记得不久前媒体上广为宣传的“仇和现象”：一个地级市在“几个月内”不仅全部企业齐步“转制”，而且连学校、医院与幼儿园等公益性资产也稀里哗啦“全卖光”。而这位父母官因为改革成效显著又升为省级官员了。德国媒体曾经说，匈牙利的“全卖光”政策让西方国家（这些“资本主义”国家其实也有私有化问题）都有得可学。要是与这个地级市相比，只怕是匈牙利人也有得可学呢。当然实际上无论西方人还是匈牙利人，他们都学不了我们——匈牙利对于实现国有资产变现价值最大化是非常重视的。而在那个地级市，考虑到“领导”只能对“卖方”而不能对“买方”下令，可以想见这种命令交易下不可能有正常的讲价气

氛，所谓全卖光实行起来差不多就是“全送光”了。而这个地级市人口500多万，在中东欧（含中亚、蒙古）28个转轨国家中，人口规模超过它的也不过半数左右。

许多人都说中东欧的转轨是“激进”的“休克疗法”，而中国的改革则是“渐进”的。其实像上述那个规模相当于中等转轨国家的“地级市”搞的才真正是“休克疗法”，而且其“激进”程度超过什么“五百天计划”之类东欧人所能设想的最激进方案。当然，剧变后尤其是初期，东欧新上台的不少领导人不仅价值观上追求转轨，言论上很激进，方式上也确实想尽快解决问题。但是在剧变后的民主制下，并不是他们“心想”就能“事成”的。相对于“只做不说”、“少说多做”的实权者来说，他们实际做到的是否真那么“激进”，大可怀疑。

许多人都认为越是“右派”越主张“休克疗法”或者激进的转轨战略，越是“左派”越反对这种做法。其实在中东欧的许多国家中，恰恰相反，左派的转轨方式往往比右派激进得多。这是因为东欧剧变前激进的反对派大都具有反苏的民族主义或反世俗化的宗教背景，对普世性的“全球化”和“物欲横流”的自由市场未必很热衷，还有的反对派出身草根，崛起于工运农运，与其说是自由主义者，不如说带有更多的右翼民粹主义或工团主义色彩。剧变后他们这些“右派”反共的确坚决，走向“自由市场”就不免有些左顾右盼了。倒是那些出身“前共产党人”的左派，过去长期受国际主义教育，权力意识虽强，民族、国家意识往往并不怎么强。就像一家匈牙利媒体揶揄的：过去欢迎东方的坦克（tank）与如今欢迎西方的班克（bank，即银行，泛指外资），不就一个字母之差吗？加之他们多为剧变前的精英阶层，资源多门路广，即使民主制下无法弄权，在公平竞争的市场转轨中他们还是有一定优势的。所以在中东欧的不少国家都出现了“左派复兴”后转轨进程反而加快的现象。波兰的大众私有化立法，在四届右派政府时期都未通过，左派上台后很快就通过了。匈牙利的国有资产主体，在剧变后第一届右派政府执政的四年中基本未动，左派上台后四年就基本卖光了。类似情况在保加利亚与塞尔维亚等国也存在。

许多人都认为东欧人迷信美国，他们的转轨方案都是洋顾问给搞的，并不考虑本国国情。还有的认为东欧的转轨主张是从意识形态出发的，属于“市场原教旨主义”，建立的是所谓“新自由主义”的那一套。其实你想想这可能吗？民主国家又不是“伟大领袖指航向”的“理想实验场”，连自己国家领导人都不可能把自己的意志强加于国民，何况那些无权无势的外国学者？中东欧各国向市场经济转轨的大方向虽然一致，具体做法依各国国情却有很大不同：

匈牙利剧变前政府留下了全欧最高的人均债务，国家财政破产，急需

变现国有资产以还债。所以几届政府无论左右都实行“只卖不分”。而且由于公开竞价，多数出价高的都是外资公司，于是就出现了“面向外资全卖光”。

而捷克的国家财政状况较好，国民又不愿意外资收购，而且该国历史上社会民主传统浓厚，平等观念深入人心，于是便出现了与匈牙利相反的“只分不卖”，即把国有资产的价值主体以投资券形式公开、平等地在国民中分配。然后由他们在开放性的股市选购国企股票。同时为了保护“大众股民”利益，防止股市风潮与庄家操控，并考虑多数公众对投资不在行，因此发展了代理投资的中介机构（IPF）。

波兰的特点是工会的力量特别强大，无论什么样的私有化都得经过工人这一关。许多波兰企业初始阶段都实行过职工参股乃至“雇员买断”制（即EBO），在初始私有化以后，股权在二次交易中由于外部投资进入和内部经理层收购逐渐向“能人”手中集中，EBO逐渐变成MEBO（管理层与雇员共同买断）和MBO（管理层买断），但是这个过程相当长。在所有调查企业中，私有化四年后内部人资本份额平均已从95%降至75%。其中管理者股份从22%升至30%，非管理者雇员股份从73%降至45%。必须指出，波兰的管理层控股必须在私有化之后的民间交易中，按纯粹自愿原则以市场价格从小股东（包括本厂员工）那里收购。由官方宣布经理是“能人”而把企业的全部产权或至少是控股权直接交给他（这是我们这里对MBO的通常理解）的做法，在剧变前的“体制内改革”中曾经有过，剧变后完全被废止了。

显然，中东欧的私有化不管成效如何，基本上都是在各自不同的国情下，各利益有关方面讨价还价反复博弈的结果。并不只是意识形态的产物，与所谓“华盛顿共识”没有多大关系，也不是当权者、更不要说外国人能够包办的。剧变后的东欧统治者无论左右可以说都是自由民主派，但未必都是“新自由主义者”。加上环绕中东欧的西方欧陆与斯堪的纳维亚各国，本来就多是社会党经常执政的福利国家，新自由主义原本就不如英美盛行。中东欧国家争相加入的欧盟也有浓厚的福利与保护主义色彩，入盟谈判都包含“劳工条款”、“福利门槛”。想依靠任意“剥削”廉价劳动力的优势挤进去，你想欧盟那些高工资高福利的老成员能同意吗？在这样的背景下，即便是不折不扣的新自由主义者，在转轨期民主政治的多方博弈中能够实现的“主义”，也七折八扣地变成福利国家或“准福利国家”了。

在这方面捷克的克劳斯政府堪称典型，克劳斯本人可谓标准的新自由主义者了，他不仅是留美的新自由主义经济学科班出身，而且执政后也以直言不讳地表达“主义”著称：他鄙夷“社会市场经济”、“福利市场经济”之类的提法，经常把“不带任何限制词的市场经济”和“标准的资

本主义”挂在嘴边。但他的这种“主义”也就过过嘴瘾而已。实际上，在克劳斯执政的8年里，捷克搞的是高税收高福利、反兼并反破产、实行企业保护与“过度就业”，连邻国波兰的左派政府副总理都觉得过分！这几年捷克竟然没有一家大企业破产，失业率不升反降，从1991年的4.1%降至1995年的2.9%，而且是欧洲极少几个在这一时期退休金增长比工资增长更快的国家。平均退休金占平均工资额的比重从1993年的43.4%升至1996年的47.8%。1995年捷克的社会福利事业为预算开支的最大项目，占预算总收入的1/3以上。无怪乎国外媒体称他为“欧洲最大的社会民主主义者”。他的美国学友萨克斯劝他学学亚洲，不要搞那么多福利。他的回答是：“我们不能把自己降低到亚洲的水平！”笔者的朋友、著名英国马克思主义者佩里·安德森教授在西方是批判“新自由主义”的代表人物，但他在东欧诸国中对标准新自由主义者克劳斯治理的捷克却评价最高。他曾说资本主义、社会主义都有好坏共四种，苏联是“坏社会主义”，美国是“坏资本主义”，而捷克则是“好资本主义”！

捷克尚且如此，其他就更不用说了：波兰的瓦文萨一再呼吁加快私有化，但他自己出身的格但斯克造船厂连续几个私有化方案都被工会否决，一直拖到“前共产党人”出身的民主左派“重新”上台执政，该厂才因拖延转制陷入资不抵债而终于破产。中共中央对外联络部的一位专家，在考察了波兰现行法律后深为波兰企业家叫屈：“现行《劳动法》所保护的利益，不是劳资两利，而是侧重于保护被雇佣者”，他认为这是波兰经济搞不好的“教训”之一。在长期由“工会掌权”的波兰，企业负担的社会保障基金高速增长，从转轨初期相当于职工工资的58%，到2001年已超过90%。如企业职工实际工资为300美元，则业主须支出约570美元。以至于“工会吓跑投资者”和国家福利负担导致的财政危机，使波兰经济在世纪初陷入困境。尤其让中国农民瞠目结舌的是：波兰农民（自由小农！）也享有高水平福利保障，为维持农民的公费医疗、退休金等等，国民经济各行业每个就业者每年须平均转移支付约415美元。

罗马尼亚的日乌河谷煤田早在剧变前当局要关闭亏损矿井，就受到矿工工会的抵抗，剧变后矿工工会愈发了得，多次发动数万矿工进入首都导致政府危机，彼得·罗曼政府为此下台。而议会中的大罗马尼亚党议员团则成为矿工利益的代言人。经过十年谈判，矿工们的要价已经“降低”到要求恢复矿井、工资（当时已为罗全国平均工资的两倍）再提高30%，并在失业保障金之外再给每个下岗工人1万美元外加两公顷土地的“补偿”——无论左派还是右派政府对此都无可奈何。

中东欧与中国的三大区别

这些年来，有关东欧转轨不顺利和中国经济高增长的原因，即所谓“东欧困境”与“中国奇迹”的话题，几乎主宰了国内外的“转轨经济学”界。从西方经济学本身长期争论的传统问题：自由放任还是国家干预的对垒中形成的古典自由主义与凯恩斯主义两大家，把他们的争论延续到转轨经济学中，形成了所谓新自由主义的“华盛顿共识”和凯恩斯主义的“后华盛顿共识”。但他们双方似乎又有个“共识的共识”，即都说中国渐进、东欧激进。只是一方说中国渐进就对了，而东欧激进则是犯了过分市场化的错误。另一方则认为：中国采取的渐进改革虽然短期内增长比较快，但将来可能会发生很多问题；而东欧国家采取彻底的自由化道路，现在虽然付出了代价，但是从长远看，将来会得益。然而上面的分析说明：恰恰是这个“共识的共识”可能根本是个误识。如果不谈政治改革，仅就经济转轨而言，中国渐进东欧激进之说本身就难成立，据此来进行褒贬就更不得要领了。

源自西方的两派转轨经济学有三个共同的毛病：第一是“问题误置”，老把他们自己的问题“自由放任还是国家干预”或者“自由放任还是福利国家”当成转轨经济中的问题，而且似乎是最重要的乃至唯一的问题。于是一派把错误都归咎于“市场原教旨主义”，而另一派把错误归咎于“国家干预主义”。但他们不管这是什么样的“国家”，因为这不是“经济学问题”；他们也不大管“如何分家”，因为他们自己没有这种问题。

第二个问题是关于“计划经济”的概念简单化，在他们心目中，似乎只要不是市场经济的经济就是“计划经济”，而且计划经济就是福利社会加科学主义。于是转轨的全部问题就变成了放弃多少福利，和是突然还是逐渐地让企业不再听命于“科学家—官员”。虽然有经济学家讨论过非理性非市场的“习俗—命令经济”问题，但那只属于古代或经济史的范畴。人们似乎没有想过某些“非市场经济”可能比市场经济的福利与科学还少，走出这样的经济也许面临的是另类困惑，而放弃福利或“科学主义”对于他们而言可能并非真问题。两派转轨经济学喜欢对不同“转轨目标”的可行性评头品足，而对转轨前不同的“非市场经济”的“可放弃性”有极大差异，则不大考虑。

第三个问题是“重言不重实”。他们都以为领导人满口“新自由主义”，这个国家就一定是在搞“激进的经济转轨”，而只字不提“私有化”，就证明那个国家是“渐进”的。他们不理解关于“只说不做”和“只做不说”的“东方智慧”。

其实东欧与中国两边各自内在的差异都非常大。像东欧两个历史与地域都很接近的国家：同出自前苏联的爱沙尼亚和白俄罗斯，就几乎是两个极端：爱沙尼亚“激进”得几乎把所有的资产都卖给了跨国公司，

而白俄罗斯岂止“渐进”，简直就是不进，根本就没什么改革，比我们的南街村还南街村。中国也是，像温州几乎全部是私有制，而河南却有南街村这样保持“一大二公”的地方。但是中国经济无论温州还是河南改革以来虽各有春秋，总的来说还都在增长。而那边的各国无论爱沙尼亚还是白俄罗斯，都出现过长短不等的经济滑坡。显然这根本不是激进或渐进的问题。

实际上，中国和东欧相比较，真正的重大区别有三点：

第一，西方学者往往认为中国和东欧改革前都是计划经济，但改革的方向不同，不是“姓社姓资”，也是“凯恩斯与新自由”。然而实际上这两者的方向差异主要是政治性的，经济上谁更“市场化”倒很难说。两者其实与其说是“走向……”的不同，不如说是“走出……”的不同。所谓“鞍钢宪法”和“马钢宪法”之别，倒是象征性地看到了一点，实际上，苏联东欧在历史上搞的是现代工业文明扩张“科学主义”的一套理性计划经济体制。而中国搞的是一种不把“计划”当回事的、“大轰大嗡”的命令经济，“文革”时期尤其如此。打破理性计划经济体制，势必要破坏计划平衡，但市场平衡又无法很快建立，就造成混乱，这个代价无论渐进激进都难免。但在中国，改革开始就是从无平衡的混乱中走出来，不仅市场平衡可以增加效益，引进理性计划平衡也可以增加效益。邓小平说改革最初就叫“整顿”，“整顿”并非走向市场，而是回复“修正主义”。其实就是放弃了大轰大嗡，搞了点苏式计划；放弃了点“鞍钢宪法”，搞了点“马钢宪法”。这经济马上就有改善。而在本来就是计划均衡的东欧，当然没法搞这种招数。而他们那种“科学”的计划，一放弃就乱套了。换言之，越是“科学的”计划，改革前比大轰大嗡的胡闹效益越好，但放弃它的代价也越大。而大轰大嗡的那一套是可以无代价地放弃的。

人们往往指责东欧国家追求“自由市场乌托邦”，而中国人“摸着石头过河”，十分现实主义。其实“乌托邦灾难”只是在专制国家才有的现象，宪政民主国家由于思想自由，从来就盛产各种各样的乌托邦，但因其不具有强制性而不会造成灾难。像捷克的克劳斯，说他有“自由市场乌托邦”思想，大概不假，但这个乌托邦在捷克固然并未实现，却也没有造成灾难，也不影响捷克依据自己国情决定的转轨逻辑实际上成了个“准福利国家”。真正重要的是：不同的“非市场经济”其“可放弃性”（不是应不应该放弃，而是可不可以无代价地放弃）会有极大差异，这种差异对于转轨国家而言，也许比转轨目标的“可实现性”意义更大。总结东欧各国转轨中的错误和教训是重要的，也是本书的重要内容。但是像俄罗斯式的“坎托罗维奇体制”，不管采取多么高明的策略，要想放弃它而不付重大代价，绝无可能。这与中国走出“文革”式

的混乱完全不可同日而语。

第二，一个非自由的经济共同体结构势必有两个职能，即它对人一方面是一种束缚，另一方面也是一种保护。因此摆脱这种共同体也意味着两种“自由”：摆脱束缚的自由与失去保护的“自由”。前者是好处，而后者就是“代价”。从逻辑上讲，这种束缚—保护关系应当是均衡的，因而脱离这种关系，不管是突然脱离还是逐渐脱离，都是既有代价也有好处的事。但历史现实中，在很多情况下，这种束缚和保护并不是对应的，因而好处与“代价”的配比也完全不同。

譬如：我国农民在改革以前处于“被原始积累”阶段，和苏联30年代的农民处境差不多。而苏联后来已经完成了原始积累，基本形成了工业化的都市社会，因而在60年代已进入工业反哺农业的阶段。1966年起，苏联农村已全部实行国家银行统包的“有保障的工资”制。因此苏联农民一方面受到体制束缚，另一方面得到体制保障的程度也相当高。但中国就大不一样，改革前人民公社的特点是束缚功能强大，保护功能却很小。因此，中国农民在摆脱束缚的时候，基本不需要支付失去保护的代价。

与中国相反，波兰、南斯拉夫当年就没有搞过集体化。它们的农民本来就是家庭农场主，拥有我们的农民在改革后才得到的自由。但这些国家在旧体制下给了农民很高的社会保障，波兰全国农民1972年就实行了公费医疗，1978年又实行了退休制度，以及度假制度等等。因此它们的农民在市场经济改革中摆脱的束缚没有多少，但会失去很多保护。对他们而言，这代价怎么会不大？

而中国人口绝大多数是农民，他们在改革初期中摆脱了严酷的束缚，却没有什么保护可失去的。这就形成了中国改革初期的一个非常大的动力，也是中国那时经济发展很快的重要原因。

用经济学“行话”说，改革前中国绝大多数人所处的是一种“负帕累托过程”（人人无利，只有受损多少的过程），走出这个过程的任何变化都是一种“帕累托改进”（人人无损，只有得利多少的过程）。而改革前东欧人所处的是“非帕累托过程”（甲得利乙受损的过程），走出这种过程的改变通常意味着另一种“非帕累托过程”（乙得利而甲受损）。这两者的差别是非常重要的。

以上两点都属于“走出……”之别。对于改革初期中国何以避免了东欧式的“代价”，这两点基本可以解释。但是“走出……”之别的影响是随时间的推移而递减的。到了90年代，中国经济比中东欧经济增长更好的优势就需要第三种解释了。而这个解释决不是什么“休克疗法造成

灾难”、“激进不如渐进”。恰恰相反，东欧无论渐进还是激进的国家，经济无例外地都一度受挫（其实在那里渐进受挫的程度总的来讲往往还大于激进受挫），而在中国，无论仇和式的“休克疗法”还是南街村那一套都能（至少迄今仍能）维持经济增长，直观上的原因只有一个，那就是中东欧各国都出现了民主化，而中国没有。

民主条件下搞私有化的一个最大的问题，用我国一些学者喜欢用但却未必合乎科斯原意的说法，就是要付出极大的“交易费用”。共产党人仇和搞的“休克疗法”能够成功地把所有公产包括学校医院幼儿园一塌刮子“全卖光”，而标准新自由主义者克劳斯在捷克折腾了8年，却搞出个“准福利国家”，这个对比还不够鲜明吗？说什么东欧“激进”？关于“民主分家”过程中的公共参与、多方博弈、筑室道谋、无穷谈判，上面讲了许多，本书中有更多的例子。它们确实消耗了这些国家许多精力，损失了不少时间。这是造成中东欧经济转轨困局、而中国能够避免这种困局的又一个原因。与此相关的另一个问题是民主化使国家权力受到限制的同时，国家责任却很难推卸。与政府对绝大多数国民即农民没有福利责任的改革前中国相比，中东欧国家原来涵盖城乡的福利保障就发达得多。民主化之后，国家任意调配资源的权力不复存在，但福利责任在民主条件下却不是统治者想卸就能卸掉的。很多外部“左派”批评中东欧简单化地实行“国家退出”，不如中国强调国家作用。其实国家在两者的转轨中都是无处不在，区别只在于中东欧国家“权力退出”易，“责任退出”难。而中国恰好相反。讲责任的时候让你“不找市长找市场”，弄权的时候就是“市场不找市长找”了。即便“左派”最喜欢开骂的俄罗斯，如今社会保障方面的“社会主义”仍然随处可见，非黑土地带许多农民甚至根本不种田却拿国家的保障金买粮吃。相比起前些年传媒“正面报导”说我们某个根本已无劳动能力的百岁农妇向政府踊跃交纳“合理负担”，真让人不知说什么才好。西方两派转轨经济学家都认同民主，都不会建议东欧回归专制，同时他们的经济学也有不谈政治只就经济论经济的规则（在政治权力很少干预经济的西方，这种规则也很自然），于是便王顾左右而言他，去辩论起什么经济上的激进渐进来了。

所谓“东欧困境”与“中国奇迹”的对比就是基于以上三点。

但是，“民主分家”虽然付出了相当的“交易成本”，从长远看，它却完成了一个重要的使命：给“分家”的结果提供了合法性。这种合法性体现在三个方面：

一是起点公正。不管是捷克式的“全民资产公平地分配给全民”，还是匈牙利由民主政府在反对派盯着之下搞的公开、公平竞价拍卖，或者是波兰式的从EBO公平过渡到EMBO和MBO，都具有“分得起点平

等，卖得透明公正，委托代理清楚，公平分家然后自由交易，谁是‘能人’那时自见分晓”的特点。这样的合法性首先是合乎自然法——公正性。而这是任何人为的成文法无法代替的。

二是代理公正。正如笔者指出的：国资交易的难点表面上是定价问题，实际上是作为国资所有者的国民，与作为资产看守者的官员间是否存在真正的委托—代理关系的问题。没有真正的而不是自称的委托，“看守者交易”就难以成为合法的代理交易，无论怎么定价，都难免盗卖公产之嫌。近代民主制产生的基础并不是什么纯粹理念的东西，而就是“无代表，不纳税”的逻辑。这个逻辑用在转轨问题上就是“无代表，不卖（分）产”。中世纪早期西方的“国王”自食其采邑，基本没有全国性税收，民主与否无所谓。后来税多起来了，你收这税拿去干什么？就不跟我们商量？没有我们或我们选出的代表同意，你凭什么征税？事实上，民主化之后通常税不是征得少了，而是更多了。但是纳税人就愿意！同样，转轨以前的体制犹如一个大家庭，子弟们不能挑选父亲，但父亲也不会“解雇”儿子。现在父亲可以解雇儿子了，儿子还能不挑选父亲吗？还能不过问家产的处置吗？事实上，民主化之后即便国企卖价不是高了而是低了，国民也认可，这与民主制下纳税更多人家也情愿是一个道理。在东欧，往往同样是卖企业，甚至是同样的价钱，剧变前卖就引起众怒，被斥为盗卖公产，剧变后在民主制下卖，大家就没话说。

三是协商公正。“分家”兹事体大，即便明确了委托代理，通常也只是具备了私有化民主立法的合法性基础，具体分家进程中的种种利害冲突还是要由利益有关各方谈判协调。同时民主制也有个健全、完善过程，在民主制尚不健全、“代理公正”仍有缺陷时，各方协商更成为程序公正的关键。即便最后的配置差别不大，有没有商量仍是大不一样的。中东欧的经验证明：“吵在前头”比“秋后算账”有利。波兰在1991—1993年间，因私有化进程中的具体问题发生过频繁的请愿、示威、游行和罢工，而俄罗斯这种事情就少得多（那时俄国公众的公共参与基本上是政治性的）。但是私有化实现后，波兰人就安静了，在转轨前和“如何分家”的谈判中极为活跃的工会，当年的“军管”都镇压不下去，但正如本书特别指出的：在“分家”有了公正结果的波兰许多私有化企业中，工会几乎无疾而终，特别是跨企业的社会性、政治性工会，大都在这些企业“自行消失”。当年呼风唤雨的工运领袖、首届民选总统瓦文萨，也因没了听众而黯然走下了政坛。“工会吓跑投资者”的所谓“波兰病”如今大有改变，近年来波兰吸引外资已经赶上匈牙利而居于中东欧榜首。反观俄罗斯，则由于产权配置缺乏公信力而导致资本外逃严重，清算寡头更使许多大企业无法稳定经营，造成巨大损失。

由于“民主分家”的上述功能，尽管在言论自由环境下媒体可能“怨声载道”，实际上公众对改革结果的认可程度决不低。最明显的是十多年来在民主竞选中各国执政党多次更迭，左右派轮番上台，转轨结果都得到公认。主张走回头路的政党尽可以公开存在与宣传，得到的选票却越来越少。总的来看，中东欧国家已经实现了通过“民主分家”建立公正的产权结构并维持稳定的过程，这对未来的发展是极为重要的。

总之，尽管各国情况不一，但总体上中东欧的主要问题并不是所谓经济转轨太“激进”而导致“休克”，而是“民主分家”的高交易成本有时反而导致拖延损失，民主化造成的国家责大权小也恶化了转型期财政困难。但是从长远看，这种成本是值得的。事实上如今中东欧地区经济复兴最早最快、转轨“代价”总体上最小的几个国家，恰恰都是“分家”最民主也最公正的波兰、捷克、匈牙利等。

“分”之罪？不分之罪？关于俄罗斯教训

中东欧诸国中，俄罗斯转轨中的问题是相当严重的。无论在效率上还是公平上都如此。于是一些人一谈中东欧就是俄罗斯，似乎波兰、捷克等等都不存在。“俄罗斯化”成了争论中指责对方的一个说词。而对俄罗斯的指责集中于两点：一是所谓休克疗法，二是“证券私有化”。关于俄罗斯的所谓休克疗法，本书中有详细的分析。不管这种主张是好是坏，俄罗斯的经济衰退早在苏联末期就开始了，并且一直延续到普京上台之际。而搞“休克疗法”的盖达尔执政仅半年，从切尔诺梅尔金上台起就说要放弃“浪漫主义改革方式”。长达十余年的衰退都归咎于那半年，说得过去吗？在前苏联范围内，并不是所有国家都采取过盖达尔的方式，比如乌克兰、白俄罗斯就没有。但是他们现在的状况还不如俄罗斯。

由于俄罗斯经济搞得不好，我们经济学界的“左”“右”双方都拿俄罗斯的“证券私有化”说事。“左派”说俄国人一分了私有化证券就拿去换酒喝，有人乘机收购大量证券，于是便霸占了国有资产成为寡头，这多不公平！可见这家千万分不得，自由主义罪该万死，还是让大家长管着好。“右派”则说俄国人就是穷讲究什么公平，要把国有资产分给老百姓，结果股权极度分散，造成公司治理不好效率低下，要是把产权交给经理就好了！可见分家就是要依靠强者，平民立场罪莫大焉。

其实这两种说法本身就互相抵销：如果证券私有化造成产权极度分散，何来寡头之说？如果它使产权集中于少数老板，又何来公司治理问题？更有甚者，有的批评根本就是颠倒的，如说私有化证券不值钱，又说企业定价太低，几张证券就可以换走大企业，还说俄罗斯只分不卖是大错，这几种指责在逻辑上怎么可能同时成立？如果只分不

卖，所谓资产定价就只与私有化证券发行额有关，而与通货膨胀无关。如果以通货膨胀为理由把企业提价，同时私有化证券的发行额又是固定的，并不随通货一起膨胀，那私有化证券怎么还能换到产权？有些人口里说人民至上，实际上把人民说成傻瓜，说他们一拿到证券就换酒喝了，因此就不该向他们分配资产。其实由于当时官方并没有真把多少资产拿出来分，私有化证券在绝大多数情况下的确也就等于废纸，拿它“换酒喝”还应当说是聪明之举。俄罗斯还有五分之一的证券根本就没有兑换成股票（哪怕是垃圾股），白白作废了呢。而拿“酒”换了一些废纸的那些人倒多当了倒霉鬼，哪个成了“寡头”？

本书以实证研究证明：当时叶利钦政府实际上是借通货膨胀和资产重新定价之机，赖掉了原先许诺的资产分配。主要的国有资产根本就没有“分”。“私有化证券”只能换一些垃圾股，大量收购这些证券的人后来基本上都破产了，根本没有变成“寡头”。后来的寡头恰恰是在1994年俄国私有化“改分为卖”之后，一些权贵通过“内部人交易”（这恰恰正是中国现在流行的做法）把国家耍赖没有拿出来分给老百姓的那些资产（而不是分给了百姓但他们不知珍惜又拿去换了酒喝的资产）攫为己有的结果。寡头们根本不是通过收集私有化证券发迹的。也就是说，如果当时俄国像捷克那样认真地通过“证券私有化”搞了资产的公平分配，后来的经济发展肯定是另一个样子：能不能更快增长不说，至少不会有寡头之弊。

这并不是说捷克式分配就十全十美没有缺陷，也不是说就不能“卖”。本书在肯定捷克式的“起点平等”的同时，也指出其“投资私有化基金（IPF）”的后期运作有问题，影响了公司治理。而“卖”如果像匈牙利那样规范地操作，公平出售国有资产并用所得充实社会保障与公益福利基金，也是可以的。问题在于俄罗斯说“分”又没真分，“卖”又卖得很不光明正大。但是由于这个真相很少有人了解，某些人就老以俄罗斯“平分国有资产导致经济失败”为借口，主张直接把公共资产私相授受。因此本书澄清俄国“证券私有化”的真相是非常必要的。俄罗斯的问题根本不是“分”了以后由于“证券自由买卖”造成了寡头，而是政府口头说“分”实际赖了账，然后把赖着不“分”的资产私相授受给了“内部人”。作为中国人，我们究竟应当从中汲取怎样的教训？

如今“非主流”指责中国的私有化是“俄罗斯化”，“主流”回答说不是，因为我们没有像俄罗斯那样搞证券私有化把国有资产分给老百姓！问题是俄罗斯难道就真的把资产分给过老百姓？没有公开地给老百姓，这不恰恰正是暗地给了权贵吗？俄罗斯到底发生了什么，我们的左右两派共同把人搞糊涂了。

其实，俄国私有化没有捷克那么公平，原因之一是俄国的民主化水平

本身不如捷克的民主化，她的私有化过程因此也就不如捷克公平；其次，民主化是私有化能够公平进行的必要条件，但未必是充分条件，民主国家的私有化不一定公正，但不民主的私有化一定是不公正的。然而，正是由于俄罗斯毕竟还是有一些民主，政府处置公产还算是具有委托—代理的合法资格，而社会有关利益各方在这过程中也有过不少谈判，经历过相当激烈的讨价还价与妥协，最后这样的结果虽然令人不满，但并没有多少人主张推倒重来。如今我们这里有人主张“先私有化后民主”，其根据居然就是说俄罗斯的私有化尽管不公平，但也没有导致清算。这不是惊人的逻辑颠倒吗？俄罗斯难道是“先私有化后民主”的例子？她的私有化尽管不公平却也没有导致大清算（其实小清算还是有的，例如如今普京对待霍多尔科夫斯基），难道不恰恰是民主先行一步的结果？如果反过来，戈尔巴乔夫时代权贵们就先在体制内的黑箱里瓜分掉了公产，然后再出现叶利钦的民主化，那还了得？那时被追究的还能仅仅是那几个“政变分子”？

如今争论双方都拿俄罗斯说事，一边说如今的改革就是“俄罗斯化”，另一边说否，我们比俄罗斯搞得好。然而俄罗斯的国资改革方案可是不仅经过左中右各派的自由辩论和民主的立法程序，还通过了全民公决的。而今天看看，我们的国资改革经过了全民公决吗？更重要的是：它经得起全民公决吗？

俄罗斯国资改革导致的财富分配是否比我们的更不平等，已经是个疑问——不少数据表明，如今中国的吉尼系数（城乡综合）超过俄罗斯，如果这点还有疑问，那么超过匈牙利、波兰（8.28北京讨论会上支持郎咸平的发言者一再提到的反面案例）等东欧国家是毫无疑问的。

而我们如今的产权配置的合法性——包括法律合法性和道义合法性——比俄罗斯（更不用说比东欧）又如何？必须指出，不平等与不公正（没有道义合法性）并不是一回事。仅仅是吉尼系数较高，并不说明公正性更低。洛克菲勒富可敌国，大多数美国人并不认为有什么不公。而周正毅、赖昌星之富比洛克菲勒差得远，但国人皆为之切齿。俄罗斯的国资改革显然存在着相当严重的合法性问题，因此如今普京收拾“尤科斯”是很得人心的。但是据普京采取反寡头行动后俄罗斯的民意调查，73%的被访者支持普京，而同时对行动表示不满的前总理卡西亚诺夫仍有39%的被访者支持。[1] 另一项调查显示，在得知霍多尔科夫斯基被捕一事的受访者中，有54%的人对这一行动持赞同态度，4%的人坚决表示反对，而多达42%的人态度含糊或不置可否。[2]

而今天你看看我们的网上民意，强国、人民这些比较左的网站就不说

它了，新浪、搜狐等普及型网站的几个数字都表明，强烈支持郎咸平的高达90%以上！虽然网民并非全民，但是俄罗斯的那两个调查也是通过网络进行的，因此还是有相当可比性。要知道俄罗斯向寡头发难的可是当今的铁腕总统，比郎咸平这么个民间学者（还不是大陆的）的号召力难道不大得多么？可是它激起的民意支持还远不及我们这次的“郎旋风”！可见俄罗斯公众对国资改革的不满远远没有达到中国公众对国资改革不满的一面倒程度。尽管我们这里许多人喜欢渲染俄罗斯的危机，但不客气地讲，这些年来俄罗斯人民虽然有怨气，但“革命形势”绝对没有。而中国如果有个什么风吹草动，改革会不会由于公正性危机而翻船就不好说了。

---

[1] http://finance.qianlong.com/26/2003/11/03/206@1686495.htm。

[2] http://www.southcn.com/news/international/gjkd/200311070084.htm。

权力、责任与宪政

——兼论转型期政府的“大小”问题

关于“最好政府”的考证与杰弗逊—梅逊共识

“最好的政府是管事最少的政府”，这句名言历来被认为是古典自由主义“小政府大社会”、“守夜人国家”等主张的经典表述。但如此有名的话最早出自何人？这却是思想史上长期没有解决的问题。

人们明确知道的是19世纪美国思想家亨利·戴维·梭罗有过更为极端的表述。他于1849年出版的名著《论公民的不服从》宣称：人们都说最好的政府是管事最少的政府，但其实还应彻底一点，“最好的政府是根本不管事的政府”。可见在梭罗时代，前一句名言已经广泛流传。而美国历届总统中，明确宣布这句话作为执政理念而且有据可查的，我所知最早的是第23届总统、共和党人本杰明·哈里森（1889—1893年在任）。[1] 当然，无论梭罗还是哈里森，都不是这种说法的创始者。

至今为止，英语世界最普遍的说法是：此话出自美国开国元勋杰弗逊。从学术专著到一般读物，这种说法十分流行。[2] 而中文著作中称引这句“杰弗逊名言”的更是比比皆是。但是现存的各种杰弗逊文集与书信中都找不到这段话。专门以搜集杰弗逊文字为务的美国杰弗逊遗产协会，以及弗吉尼亚大学阿德尔曼图书馆杰弗逊电子资源库中，也检索不到这段话。

1999年，杰弗逊遗产协会主席科茨（Eyler Robert Coates）鉴于查询此话的人之多，特在网上发表答贴，指出“几乎可以肯定”杰弗逊没有讲过这句话乃至类似的话。除了现存杰弗逊文献中查不到此言之外，科茨认为此话也不符合杰弗逊关于政治与政府问题的一贯思想。他特地引出杰弗逊1788年致萨缪尔·史密斯的信，杰弗逊在信中说：“我们现在正摇摆于太大的与太小的政府之间。但是钟摆最终将会停止在中间位置上。”科茨说：如果杰弗逊认为最好的政府就是最小的政府，他怎么会认为政府还有“太小”之说？科茨认为，从其一贯思想看，如果杰弗逊要以一句话来定义“最好的政府”，那只能是“最好的政府就是最遵从民意的政府”。[3] 不久，科茨又写了两篇论文《伪造的杰弗逊引文》和《最好的政府是……》，收入他主编的《杰弗逊主张：以杰弗逊作品为基础解说当今的社会与政治问题》一书。在此二文中，

科茨引述了杰弗逊强调政府责任的许多言论，并总结说："最小的政府最好"的说法过分集中地关注那作为一种体制化权力的政府，但杰弗逊的政府思想则是关注作为顺从人民意愿的服务者职能，武断地让政府"管得最少"，未必有助于它更好地履行自己的职责。

科茨指出杰弗逊没有讲过那句话，这看来是对的——毕竟无人能举出杰弗逊说此话的出处。科茨还考证出，"最好的政府是管事最少的政府"最早是19世纪前期著名的政论家、杰弗逊的崇拜者、《美国杂志》与《民主评论》的撰稿人约翰·欧苏利文（John O'Sullivan）于1837年讲的，也正是这个欧苏利文最先把这句话归之于杰弗逊。这个考证也没有遇到质疑。但问题在于：即便这句话是欧苏利文而非杰弗逊最先讲的，毕竟欧苏利文是个当时公认的"杰弗逊主义者"，他那句话即便不是杰弗逊的原话，至少也是他归纳出来并自以为属于杰弗逊的思想。那么杰弗逊是否确有类似的思想？科茨对此的否认就大有争议了。

因为众所周知，美国建国之初以汉密尔顿为首的联邦党人，与以杰弗逊为首的民主派进行的那场旷日持久、影响深远的论战，正是以要不要一个强大的联邦政府为争论焦点的。双方态度鲜明：汉密尔顿要，而杰弗逊不要。论战中杰弗逊关于政府（尤其是中央——联邦政府）权力太大会威胁公民权利与人民自由的言论，可谓比比皆是。并不是科茨征引的"钟摆论"可以抵消的。"小政府"论毕竟不是无政府主义，尽量限制政府权力也不是完全不要政府。而既有政府，必然会有一定规模的机构。从机构角度讲政府不能"太小"，与政治哲学意义上讲"小政府"即限制政府权力也未必是矛盾的。而正是在后一意义上，杰弗逊的确讲过一些极而言之的话，著名的如"宁可无政府而有报纸（指自由舆论），不可有政府而无报纸"等。与杰弗逊同属民主派的一些人对政府权力的消极评价更是著名。如托马斯·潘恩在《常识》中说："政府在最好的情况下也只是必要的恶，而在最坏的情况下它完全不可忍受。"

于是针对科茨的说法，美国的古典自由主义（美国式的"保守主义"）思想界提出了反驳。著名保守主义思想库——加图研究所研究员詹姆斯·A．多恩（James A. Dorn）写了《政府地位的上升与道德的堕落》一文，在引证了杰弗逊有关"好政府的哲学"之后，他指出，杰弗逊民主的思想在19世纪正是被欧苏利文、梭罗等人所吸收和弘扬。"最好的政府管得最少"虽然由欧苏利文首言，但的确反映杰弗逊的思想：政府正当的管理职能应当被严格局限于保护公民那些基本的自然平等权利和维护社会秩序，其他公益领域应当让民间本着"志愿者原则"与"自由原则"实行自治。[4] 在我国，著名杰弗逊研究专家和杰

弗逊文献中译者刘祚昌教授也认为，杰弗逊虽然未必讲过那句原话，但显然有类似的思想。这不仅基于他在国内与联邦党人对立的反中央集权态度，而且出于他长期旅欧使欧，对当时欧洲无论传统封建政府还是“革命的”法国政府滥用权力的恶果都深有体会，因此决心不让美国重蹈覆辙。[5]

与古典自由派的辩驳相反，科茨的观点立即引起美国与“保守主义”对峙的“新政自由主义”（在欧洲常被认为类似社会民主主义）思想界的共鸣。事实上长期以来，“新政自由主义”一直有一种“杰弗逊困惑”。因为在传统上杰弗逊与汉密尔顿通常被认为分别倾向于下层民众和上层精英，分别体现了美国二元政治中的“左”与“右”、民主（或自由民主）与保守（或自由保守）两支传统。但是20世纪美国出现以罗斯福新政为路标的“自由主义转向”后，自认为继承杰弗逊平民倾向的新政自由主义所主张的福利国家政策，却与杰弗逊反联邦党人时表现的“小政府”主张产生严重的紧张。

推行新政的罗斯福总统本人就陷于此种困惑之中。罗斯福早年就是一个杰弗逊崇拜者和汉密尔顿批评者。1925年11月，他曾就Claude Bowers写的《杰弗逊与汉密尔顿》一书在纽约《世界》杂志发表评论说：汉密尔顿拥有高度组织化的财富、显赫出身、商界与传媒势力支持，而杰弗逊“只能指望那分散的、无经验的、难以接触更难以组织的劳动群众”。然而“如果汉密尔顿赢了，公众能有什么可高兴的？”而今天“我所担心的是，在一又四分之一个世纪过去后，（与杰弗逊）相同主张的力量没有再次动员起来”，“我们今天有许多汉密尔顿，但是视野所及，能有一个杰弗逊吗？”[6]

然而，正是这位以杰弗逊传人自许的罗斯福，执政后他那“为穷人谋利益”的新政，恰恰是以杰弗逊当年极不喜欢的“强国家”方式推行的。在新政中他曾发表著名的“麦迪逊广场演说”，严厉抨击自由放任政策：“全国因政府充耳不闻、视若无睹、无所事事而吃了12年苦头。人民看着政府，然而政府掉过脸去。……今天，某些强大势力企图恢复那样的政府以及它关于最好的政府就是什么都不管，一切不操心的政府的理论。”[7] 这里罗斯福把当时普遍认为是杰弗逊主张的“最好政府论”几乎骂了个狗血淋头，这对于他，一个杰弗逊崇拜者而言，应当说是十分尴尬的事。

因此不难理解，当科茨证明杰弗逊并未主张过“最好的政府最不管事”并恰恰强调政府对人民的责任时，罗斯福的支持者们是多么满意。事实上，科茨本人就是个杰弗逊—罗斯福主义者。他的这一考证并非只出于学术兴趣，这从其书名的副标题“以杰弗逊作品为基础解说当今的社会与政治问题”就可以看出。

不过，假如杰弗逊确实认为政府的权力应当受到最严格的限制——简单化地说可以表述为：最好的政府是权力最小的政府。那么这是否意味着他必然主张政府对其委托者人民什么责任都不必负？或者说：杰弗逊认为“最好的政府就是最不负责任的政府”吗？当然不。早在当年新政时代罗斯福支持者陷于“杰弗逊困惑”的时候，著名新政自由主义者、专栏作家与政论家沃尔特·李普曼就指出：“最好的政府是管制最少的政府，这完全正确；但同样正确的是：最好的政府也是提供服务最多的政府。”[8] 其实，如果撇开那句原话而就杰弗逊的思想论，可以说如今双方的解释都是有根据的：杰弗逊既如古典自由主义者所说的那样，坚决主张限制、缩小政府权力以维护人民的自由，也如新政自由主义者所说的那样，坚决主张重视、强调政府有不可推卸的重大责任为人民提供“公仆”服务。

换言之，所谓政府或国家的“大小”可以从两个意义来谈，这两个意义是不能混淆的：杰弗逊主张权力意义上的“小政府”，但同时主张责任意义上的“大政府”。多恩与科茨各自从一个意义上对此都作了成功的证明。但他们以今天的问题意识去套18世纪的前人，于是陷入了一场“鸡同鸭讲”的争论。

其实当年不仅杰弗逊主张好政府应当有“小权力、大责任”，与联邦党人对立的他们那个“民主派”[9] 中人大都如此。即使人们普遍把“小政府”理论归之于杰弗逊，但从没有人把杰弗逊的同乡兼同事、另一位美国开国思想家弗吉尼亚人乔治·梅逊，关于“最好政府”的说法看成是对杰弗逊的反驳：梅逊撰写、弗吉尼亚议会于1776年6月12日通过的《弗吉尼亚权利法案》称：“在所有各种形式的政府当中，最好的政府是能够提供最大幸福和安全的政府。”

在杰弗逊因为使欧未能参加制宪会议时，梅逊是在这一会议上反对联邦党人的主要“民主派”代表。他与杰弗逊的立场是一致的。显然，梅逊讲的“大政府”是对国民的“幸福和安全”承担“最大”责任的政府，而不是拥有无限“最大权力”的政府，正如杰弗逊讲的“小政府”是权力最有限的政府而不是最不负责的政府一样。在限制政府权力、重视公民权利方面，梅逊与杰弗逊并无分歧，因此他的《权利法案》紧接上面那段话就说：“当发现任何政府不适合或违反这些宗旨时，社会的大多数人享有不容置疑、不可剥夺和不能取消的权利，得以公认为最有助于大众利益的方式，改革、变换或废黜政府。”

可见杰弗逊与梅逊的共识实质上可以表述为：“最好的政府”是权力最小而责任最大的政府。亦即从限制公民自由方面来说是“小政府”，而从提供公共服务来说是“大政府”。

“次好政府”与“最坏政府”：

宪政与前宪政下的不同“问题”

但是这种“杰弗逊—梅逊共识”所追求的好政府可能存在吗？常识告诉我们：一个完全没有权力的政府事实上是无法对任何公共服务承担责任的。又要马儿跑，又要马儿不吃草，世上不可能有这等好事。在《独立宣言》与《权利法案》的时代，杰弗逊与梅逊等美国先哲们的“问题意识”，在于摆脱英国殖民统治当局的强权而争取自由，他们既指责英国人滥用强权损害北美人民的自由，也指责英国人不负责任未保障北美人民的福利，因此他们可以同时提出政府权力最小化与政府责任最大化的诉求。而这样的诉求与其说是倾向“大政府”或“小政府”，毋宁说首先是倾向宪政政府；与其说是追求“自由放任”或“福利国家”，毋宁说首先是追求民主国家。

从制度安排的“经济人预设”[10]出发，可以认为，在任何“文化”中，如果没有制约条件，统治者都可能趋向于权力尽可能大，直至予取予求；而责任[11]尽可能小，乃至不闻不问。而被统治者则相反，他们都希望兼享最大自由与最大福利保障，因此要求统治者权力尽可能小而责任尽可能大。一方面，统治者希望没有什么事情是他不能做的，同时没有什么事情是他必须做的。另一方面对老百姓来说，理想的统治者必须按他们的意愿做尽量多的事，同时不能违背他们的意愿做任何事。统治者希望做有权无责的“人主”，而被统治者但愿要有责无权的“公仆”。这样，统治者与被统治者双方就权力与责任、或曰权利与义务达成协议或契约就成为必要。这个契约要规定政府必须做什么（即规定政府的责任），为此被统治者授予其相应的权力。同时更要规定政府不能做什么，被统治者有哪些统治者不能剥夺的权利。这样一种契约安排，就是所谓的宪政。宪政的目的就是要使政府的权力与责任相对应，这种权力必须为被统治者所授予。而授予的唯一目的就是要政府能够向被统治者负责。在宪政原则下无条件的权力（无论是王权还是“多数人权力”）没有合法性。而“无代表不纳税”、对民而言无权利不应有义务，对国而言无服务不应有权力，则成为共识。

另一方面，“被统治者”包括各种各样的利益群体，他们所希望的政府服务通常很不相同。例如富人也许更希望政府能够保护财产，而穷人可能希望政府提供更多福利，等等。因此政府究竟要对社会提供什么服务、承担哪些责任，要有一种机制来决定。一般地说，由于每个人都是、并且只是他自身利益的最佳评价者，社会最大利益的评价就只能以自由表达—多数决定的方式进行。或者更确切地说，自由表达—

多数决定对社会最大利益的偏离最小。这就是所谓的民主。

因此宪政与民主可以说是两回事：前者追求权责对应，后者追求多数决定。前者讲的是权力运用的规则，而后者讲的是权力的来源。历史上曾经有过无宪政的“民主”，也曾经有过无民主的“宪政”，于是今天也就有了宪政与民主哪个更重要的争论。但是历史又表明这两者实际上是互为依存的：无民主则宪政原则不能贯彻到底，无宪政则民主机制更会走向反面。没有民主的“宪政”，例如中世纪作为宪政雏形的“大宪章”或贵族宪政，只能使统治权力对一部分（通常是少部分）被统治者负责；而没有宪政的“民主”，例如雅各宾式的“大民主”，则常常导致“多数人权力”的不负责任滥用，到头来也损害多数人自身。人类社会经过长时期的“试错”，民主与宪政都逐渐成熟而融会为现代的宪政民主或曰民主宪政。

但是今天，人们对任何宪政民主国家——从瑞典到美国——仍有许多批评，这是理所当然的。宪政民主即便成熟到今天的程度，它的“理想性”仍然有限：宪政政府不是也不可能是权力极小责任极大的“最好政府”。同时宪政政府也仍然是各种各样的：在宪政民主之下，公民们打算授予他们的“公仆”哪些权力，以便要求后者承担哪些责任？是授予政府更多的权力以便要求它承担更大的责任、为社会提供尽量多的福利与保障，还是授予政府很小的权力因而也就无法要求政府承担什么福利责任，便成为一个引起争议的问题。——这实际上是一个关于什么是“次好政府”的问题：是权大责亦大的政府好呢，还是权小责亦小的政府好？在不同的国家，乃至同一国家的不同时期，人们对这一问题给予了不同的答案。经过20世纪初的“进步主义”、30年代的“新政”和60年代的民权立法，美国实际上趋向于梅逊式的“最多服务的政府”。到了80年代出现“里根政策”，又强调坚持杰弗逊式的“最少用权的政府”。两者形成“自由主义”与“保守主义”的对峙。

而在欧洲，类似的对峙则被称作“社会主义”（即瑞典式的社会民主主义，不是共产主义）与“自由主义”的分歧。这种分歧集中体现为“福利国家”还是“自由放任”的选择——前者似乎是“大政府”，国家被授予较大权力来履行提供公共福利的责任；后者则是“小政府”，国家权力小责任也小。冷战结束之初，曾有人认为后者已经成为最后的选择，是为“历史的终结”。但是这样的说法后来不断被显示出是过于武断了。如今“福利国家”的危机虽然严重，“自由放任”的问题也还不少。而那种“既非自由放任又非福利国家”的“第三条道路”究竟如何走，也还远未见分晓。

事实上，由于人对于自由的追求（对束缚的排拒）与对安全的追求（对风险的排拒）同样出于天性，而且尽管今天自由主义者与社会民

主主义者存在着包括明确划分“群己权界”、群域民主己域自由，以及多数基本领域的群己界分已有定论这“三大共识”，但是人类生活中的一些领域到底属于群域还是属于己域，是“边界游移，情景决定”的，不可能有固定的划法。[12] 因此人类永远会有“左右派”。人类的“终极选择”是什么，乃至可不可能出现“终极选择”，实可怀疑。在“政府”问题上，权力极小责任极大的“最好政府”从未实现，而在权责对应基础上，什么是“次好政府”——是权责都较大的政府（例如社会民主政府），还是权责都较小的政府（例如古典自由政府），也未必能够有公认的结论。

不过历史虽然并未“终结”，但历史毕竟在“进步”。人类宪政的历史，乃至启蒙时代以来三百年，人们关于“国家”问题上的理论探讨与实践努力，如果说有什么公认的成就，那不在于它实现了“最好政府”，也不在于它分辨出了“次好政府”，而只在于它揭示了什么是“最坏的政府”：那就是权力最大而责任最小的政府。我们可以把这几类政府的逻辑异同图示如下：

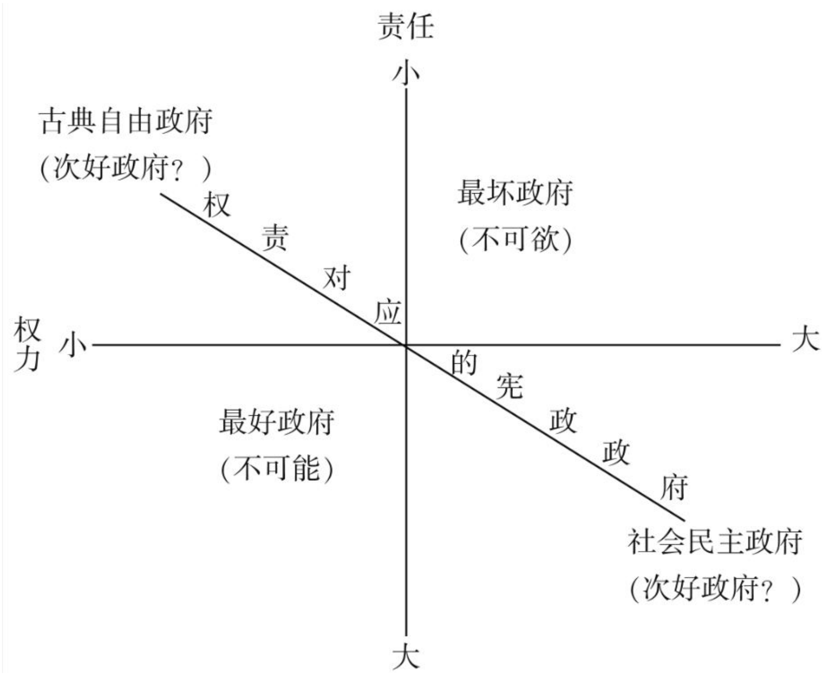


图1　各种政府的权责关系

显然，“最坏政府”的特点就在于权既不受限，责亦不可问。这样的政府过去曾经在东方与西方都十分流行，今天它则已经日薄西山——在

一些地方它已被历史淘汰，在另一些地方它的合法性资源也日渐衰微了。

但过去的时代并非如此。

我们知道，18世纪时自由主义是在新旧大陆同时兴起的，而且应当说美洲自由主义的源头还是欧洲自由主义。但“最好的政府最不管事”的想法却只出自美国的杰弗逊、欧苏利文、梭罗、哈里逊等人，18世纪的欧洲自由主义思想家强调权力制衡、治权民授、限权分权的言论很多，但没有人像美国人那样谈论“小政府”。为什么？

我看主要的一个原因是：在已经实现治权民授、权责对应的美国，没有人会设想很少承担公共服务责任的政府还能拥有很大权力来剥削和禁锢人民。可是在18世纪绝大多数国家仍是专制制度而非民主制度、“家天下”而非“公天下”的欧洲，国家机器在很大程度上还是为统治者私人或小集团服务的，在公共服务领域“最不管事”的政府，同时却拥有强权来汲取民脂民膏、侵犯国民自由，并不是什么奇怪的事情。在这种“既非福利国家又无自由放任”的状态下，单纯强调“不管事”并不一定意味着自由主义者心目中的“最好政府”——正如那时“管事最多”的政府也未必是社会主义者心目中的“最好政府”一样（请想想马克思对“重商主义”、对俾斯麦体制的憎恶）。专制政府是权力不受制约的政府，同时也往往是对人民不负责任的政府，因此在专制条件下，政府推卸责任并不必然意味着放弃权力或接受对其权力的约束，政府很少提供公共服务也不意味着它不会最大程度地弄权自肥。换言之，在这种情况下，责任意义上的“小政府”与权力意义上的“大政府”是完全可以同一的。

而在这种情况下，不分权责的“大小政府之争”就不会有什么意义。相反，限制国家权力的自由主义要求与强化国家责任的社会民主要求，在这个时代是可以一致的。这正是今天多恩那样的古典自由派与科茨那样的新政民主派都可以祖述于杰弗逊的根据。道理很明显：既然有责无权的政府可欲而不可能，有权无责的政府可能而不可欲，则人们可以争论的就是政府权大责亦大好呢，还是权小责亦小好。但是这两者都以权责对应为前提，而能够权责对应的政府就是宪政民主政府。因此在宪政民主之前的专制时代，这种争论就无法成为“真问题”。在统治者权既不受限、责亦不可问的情况下，只有先以宪政消除了权大责小的“最差政府”之弊，什么是“次好政府”的争论才有了现实意义。这就如安徒生童话中的那个国王，只有确实穿上了新衣，这衣服好不好看才能成为真问题一样。

今天“右”如美国，“左”如瑞典，都在民主宪政的基础上实现了权责对

应——虽然相对而言前者权小责亦小，后者权大责亦大。于是人们不分权责地争论“大政府”还是“小政府”，或褒瑞贬美，或褒美贬瑞，也就有了某种合理性。

可是如前所言，这种争论如果放到杰弗逊的时代，就容易造成混乱。当时的“两党政治”中杰弗逊是“左派”，但他却主张权力意义上的“小政府”，这使罗斯福时代的“左派”感到尴尬。其实这算什么？当年比杰弗逊更“左”的人不也更主张“小政府”乃至宁可更偏向“自由放任”吗？马克思主张社会主义，可从来不主张国家主义。他高度评价主张“自由放任”的重农主义而蔑视主张“国家干预”的重商主义，高度评价魁奈、亚当·斯密而鄙视柯尔贝、李斯特。列宁鼓吹“美国式道路”而反对“普鲁士道路”。不都是这样吗？杰弗逊时代的“自由左派”反对“大政府”，而罗斯福时代的“自由左派”主张加强“国家干预”，这不是因为罗斯福比杰弗逊更聪明或者更高尚，而就是因为罗斯福时代的宪政民主已经比杰弗逊时代成熟多了，因而不再可能出现权大责小的聚敛政府。脱离这一点，而仅仅因为罗斯福比杰弗逊更时髦更新潮更前沿，就在宪政民主程度还不如杰弗逊甚至不如俾斯麦的时代“强化国家干预”，那就不是什么“自由左派”，而是比汉密尔顿、比托利党甚至比柯尔贝都更“右”，与其说像罗斯福，不如说像俾斯麦、像重商主义者，甚或更等而下之了。

反过来说，在专制条件下把国家不负责任说成是“自由主义小政府”，就像把同样条件下政府拥有无限权力说成是“福利国家”一样荒唐。而把专制条件下统治者既有无限权力又不负什么责任，或者说是拥有“社会主义式的权力”却只负“自由主义式的责任”这样一种病态，说成是“超越了社会主义与自由主义两者”的“第三条道路”，那就更加荒唐。

如果真有什么“超越”这两者的更高的“主义”，那恐怕应该是只有“自由主义的权力”却要负起“社会主义的责任”才对。这也就是作为“杰弗逊—梅逊共识”的“最好的政府权力最小而责任最大”。如前所述，当年杰弗逊与梅逊们的这一理想并未实现，现在多数发达国家倒是的确自由与福利都更发展了。即以美国而论，许多论者都提到罗斯福传统到60年代“民权政治”而极。此后美国似乎又“回归保守主义”，“政府制造的问题比它解决的问题更多”之说大为流行。但是据政治上倾向民主党的哈佛大学D．波克教授指出，事实上就在这种说法日益得势的同时，从60年代到世纪末这三十多年中，国家政策的实际趋势却相反：无论在环境保护、公共卫生、扶贫济老还是在增加妇女及少数族裔机会等各个方面，政府作用都在明显加大。[13] 因此所谓这三十多年的“保守主义化”，实际上恐怕只是反映人们对个人自由提出了更高的

要求。但同时他们对政府福利责任的要求也在提高。

当然，即使这样，美国也还远远谈不上实现了杰弗逊—梅逊共识。也许这个共识根本就是乌托邦。不过大概要算一种“有益无害的乌托邦”，对它“取法乎上，仅得乎中”也是社会之福，起码它不会造成社会之祸。它比那种一说“社会主义”就只要不受制约的权力、一讲“自由主义”就只推卸政府责任的做法都可取得多。

转轨时期的限权问责与宪政问题

要之，在迄今为止的人类探求所及范围内，最好政府是不可能有的，次好政府（宪政前提下权责均大的社会民主政府，还是权责均小的古典自由政府）是难以确定的。我们可以确定的是：什么是最坏的政府？那就是权力极大而责任极小的政府。无论自由主义者还是社会主义者，在他们能够进行有意义的争论之前，首先要做、也首先能做的是消除、改变这样的政府。

当然，不是说这时自由主义与社会民主就没有区别。也许最重要的区别是：自由派在这个阶段最关心的是限统治者之权，而社会民主派最关心的是问统治者之责。但是，以推卸政府责任来偷换对政府限权这样一种“伪自由主义”与真自由主义之别、和以强化政府权力来偷换向政府问责这样一种“伪社会民主”与真社会民主之别，恐怕更为重要。

这里要强调的是此所谓“真伪”并非价值判断而是事实判断。笔者不怀疑那些“伪主义”者不仅可能具有良好动机，甚至可能充满学理上的自信——因为完全有文本上的根据说明：宪政体制下的的古典自由主义者是主张为政府卸责的，正如宪政体制下的社会民主主义者主张政府扩权一样。（在这种体制下，只有反对或至少轻视宪政原则的少数极左派，[14]既要求政府放弃权力又要求其承担更大责任。如9·11之后的乔姆斯基等人，既抨击政府的安全对策而要继续扩大美国传统的个人自由，又反对现行的社会体制而要政府在福利上大包大揽。反之，也只有少数极右派既要政府扩权又替政府卸责。如现今美国某些在以安全、反恐为由实行强硬管制和减少福利责任两方面都很极端的“双重鹰派”。）但是从本质上讲，自由主义的要旨在于限政府之权以保障人民自由，只是宪政下权责必然对应，因而限权不能不意味着相应卸责。反之，社会民主主义的要旨在于问政府之责以推进福利与平等，只是权责既然对应，则问责不能不相应扩权。如图2所示：

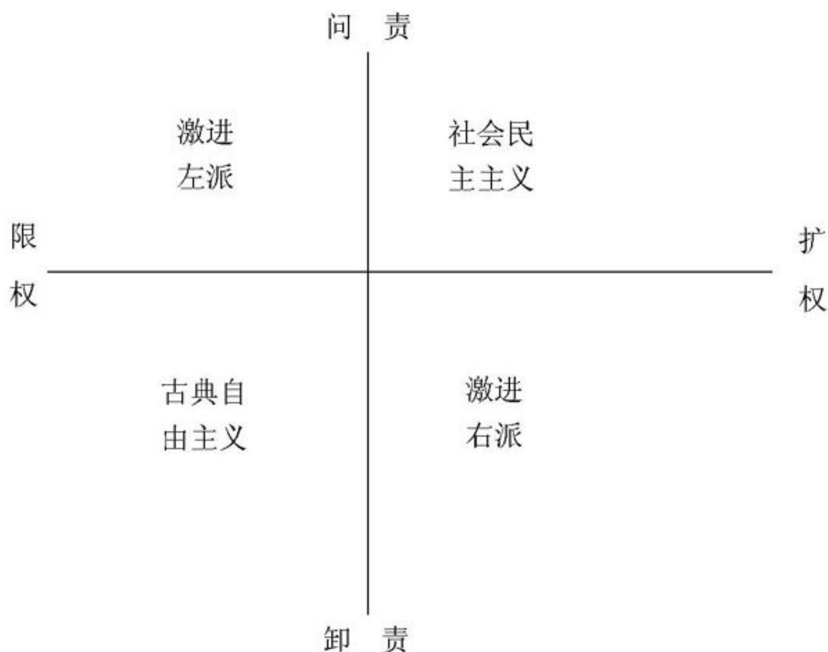


图2　宪政下的政治谱系

但是在权责不对应的非宪政体制、专制体制下，图2所示的逻辑关系就大有不同。由于权责不对应，卸责未必导致限权，扩权也未必导致问责。而作为经济人的统治者当然乐得既扩权又卸责。事实上在专制之下，鼓吹扩权总比要求限专制者之权讨好而无险，鼓吹卸责也比问专制者之责讨好而无险。所以我们虽然不能因此对具体的论者作诛心之论，但在这种体制下，某些“左派”劝上扩权而回避问责之制，某些“自由派”为上卸责而回避限权之要，的确很容易得到社会学上的解释。

今天在中国，限权的自由主义仍然受到打压，然而“卸责的自由主义”不仅安全，甚至在一定程度上已经进入“主旋律”：诸如“不找市长找市场”、“看成败，人生豪迈，只不过从头再来”、“下岗工人：自己养活自己”之类，如今都已成为官方宣传。“不找市长找市场”在改革初期曾经体现思想解放，但今天它已日渐成为官员们推卸责任的借口。其实如果反过来讲，“市长不找，市场找”，即如西谚所云“风能进，雨能进，国王不能进”，那就是限权之意，但这也就成不了主旋律。而今天公众“找市长”要求社会保障，他可以推卸责任曰“找市场”。但是“市长”滥用权力来“找”你，你能以公民权利不受侵犯来拒绝吗？市场经济中像拆迁这类房地产商与被拆迁户的利益纠纷，官府权力何以

强行专断，甚至抓捕拆迁户雇请的律师？其实早在帝制时代，就有权大责小之弊。那时一方面“贫居闹市无人问”，官府责任虽近不闻，蚩蚩其小；另一方面“任是深山更深处，也应无计避征徭”，官府权力无远弗届，巍巍乎大。这当然不是自由主义者所乐见的“小政府大社会”[15]。

如果说今天中国“限权的自由主义”受到打压而“卸责的自由主义”可大行其道，那么更为明显的是：今天中国劝上扩权的“新左派”可以冠冕堂皇，然而如果问当权者之责，即使打着“捍卫社会主义”这类“左”的旗号，仍然不可以。

而真正的自由派以对上限权为宗旨，在卸责未必导致限权时自然不言卸责。所以在宪政发达之前，杰弗逊只讲权力意义上的小政府，而不谈责任意义上的小政府。同样，真正的社会民主派以问上之责为能事，在扩权不能保证问责时自然不讲扩权。所以普列汉诺夫说，在一个“警察国家”，社会民主党人当然要反对土地国有制。这时自由派与左派各自的真伪之别如图3所示：

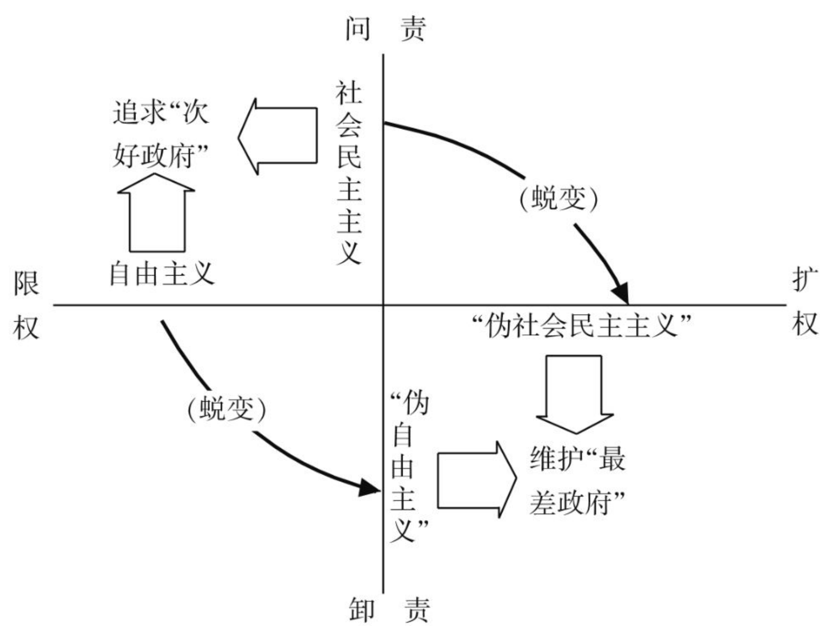


图3　宪政以前、专制下的政治谱系

图3说明：在非宪政体制下自由主义者如果只为上卸责就会异化为“伪自由主义”，而社会民主主义者如果只劝上扩权也会异化为“伪社会民

主主义”。这样两种“伪主义”在宪政条件下是不存在的。今天西方许多论者根本不会面对这种问题，他们的古典自由主义似乎只有“福利国家”（或社会民主主义）这一个敌人。只要国家不负责福利，他们就认为是“自由化”了。反过来在他们的对立面即所谓左派中，也有不少人眼中只有自由主义这一个钉子，只要有贫富分化，他们就认为是“自由竞争”所造成：一旦国家弄权限制自由，他们就认为这是基于公共责任。这种逻辑下，无论左右的许多人已经把契约国家当成既成的事实自明的前提，往往直接以责任之大来证明权力之大，或者反过来以责任之小证明权力之小。这样的逻辑在当今西方宪政制度的背景下可以理解，但用到别处就要出大问题。

中国传统政治哲学中缺少权力—责任（权利—义务）关系和契约国家的清晰论述（当然至少在儒家中，某些因素还是有的）。西学中本来倒不乏这些内容，但西方国家既已通过宪政民主解决了权责对应问题，不分权责地论“大、小”对于他们中的许多人来讲，就成了逻辑上虽不严谨、但实践中并无大害的语言习惯。[16] 可是本来权责关系就稀里糊涂的国人，如果接过他们的这种语言去讨论“他们的问题”，就会产生大弊。把历史上的“国责不下县”说成是“国权不下县”，还只是学术之弊，以下这些说法就是现实之弊了：

“二王逻辑”与问题误置

非典流行期间，以自由主义者自许的王怡先生在网上发表文章，批评要求国家为非典病人承担医疗费的主张。他宣称政府没有责任负担这种医药费，而且如果要求政府对此负责，就等于“将政府摆在了一个全能政府的地位。你严厉要求它负上很多的责任，也就是大方地授予他无限的权力”。看来他认为当今那种不受制约的权力是“要求它负上很多责任”的公民“大方地授予”的，只要人民不“要求”政府，让它不负责任不管人民死活，它自然就没有权力了！如果真是这样，今天关于宪政的种种呼吁岂不多此一举。昔人有“直把杭州作汴州”之句，王怡先生则大概有点“错把中国当瑞典”了。而另一方面，自许左派（“自由左派”）的王绍光先生居然也有完全同样的“错认”。虽然他的立场好像与王怡相反：王怡讨厌瑞典，而王绍光似乎喜欢瑞典（或者喜欢罗斯福等），所以他大力鼓吹要强化国家权势，增强政府对全国财源的“汲取能力”。似乎他认为统治者对人民不负责任就是因为它“汲取”民脂民膏的权力太小，只要它权大无边，放手“汲取”，人民自然就有了“福利国家”。但是两位先生都没有看看历史：在并无宪政基础的时代，扩大朝廷的“汲取”权力只是产生了秦始皇而不是产生了罗斯福。反之，不负责任不问民间疾苦百姓死活的皇上不是更像里根、撒切尔夫人，而是更像那个当百姓纷纷饿死时质问他们“何不食肉糜”的

晋惠帝。

一左一右的两位王先生不仅都谈论政府，而且不约而同地都尤其关心“中央政府”的钱袋。王绍光先生热心于为“中央财政”开源，而王怡先生热心于为“中央财政”节流。但是王绍光先生凭什么担保“中央财政”“汲取”的民脂民膏能够用之于民，而王怡先生又凭什么担保一个不肯为非典患者掏钱的政府，就不会采纳王绍光的意见大行“汲取”之道？如果官府同时采纳了两位王先生的财政主张（其他方面的主张另当别论），既大肆“汲取”民财又吝于为民花钱，两位先生以为如何？两位先生以为这是不可能的吗？在瑞典或者美国也许不可能，在其他地方呢？

王绍光先生在主张政府扩权时，的确常以政府承担的责任作为理由，但他从不谈有什么机制可以保证权责对应。过去他不谈宪政，但曾主张要一个“强大的民主国家”，然而后来他在《南风窗》撰文说，由于“民主”往往使人想到西方那一套，他现在已不想讲什么“民主国家”了。而现今政府的“汲取能力”尽管仍未达到王先生设计的标准，比当年他提出“能力报告”时无疑是强大得多。而正如王先生自己近来多次指证的那样，中国的贫富差距与社会不公平在这些年间不是下降而是急剧上升，他以此作为“汲取能力”还应进一步提高的理由。但是他没有解释迄今“汲取能力”与社会不公何以同步上升，此后这种同步又何以不会继续？

如果说王绍光先生明确表示过反对“西方式的（也包括瑞典式的？）”民主（应当就是指宪政民主——但是，王先生从未明说他赞成什么“式的”民主：“民主朝鲜”式的？“民主德国”式的？抑或“文革”式的？），王怡先生倒是明确主张宪政民主的，他的网站以“宪政论衡”得名，并且的确为呼吁宪政起过可贵的作用。然而在宪政之前先为统治者卸责真的有利于推进宪政吗？波兰团结工会当年的斗争就以反对政府削减物价补贴为号召，尽管民主化之后恰恰是团结工会政府完成了价格改革。如果按王怡先生的逻辑，团结工会应当为转轨前政府卸责并斥骂反对派企图搞垮财政。果真如此，波兰怕是到今天也不可能有宪政吧！

尽管如此，笔者对王绍光先生追求“福利国家”的目标不持异议，如同对王怡先生追求“自由放任”的目标也不持异议一样。但是如果两位王先生不是对美国或瑞典，而是对中国谈问题的话，那么王绍光先生多谈问责而少谈扩权，王怡先生多谈限权而少谈卸责，才有利于实现两位各自的目标吧？

实际上，在非宪政条件下，“无福利即自由”之说与“有强权即福利”之

说，同一逻辑而且同样荒谬。此种逻辑如能成立，那么全民公费医疗的瑞典就应当被视为最极权的法西斯国家，而没有任何公共卫生责任的“雍正王朝”该是天字第一号民主政府了。而使问题变得更荒谬的是：王怡批评的人还并非主张“福利国家”，也不是要求普及公费医疗，他们只是鉴于恶性传染病患者作为传染源无权自由选择就医与否，甚至人身自由也已受到非常限制，他已不可能自我负责，而社会与国家已经对他行使着非常权力，当然也就必须对他承担责任。即使假定最极端的自由放任论者会否定一切福利保障乃至主张“饿死活该”（这往往是左派攻击自由主义的口实，实际上几乎没有这样的自由主义者），他们恐怕也不会否认非典这类患者应该得到全额公费医疗。因为“饿死”涉及的是本人，而恶性传染源涉及公众，这种治疗已经不是福利保障问题，而是公共安全问题（套用经济学术语，就是具有极强的“外部性”），因此难免具有强制性。而公众与政府有什么理由强迫一个本身已遭不幸的患者自己承担公共安全费用？其实，让政府不负责任地不作为，与让政府不负责任地胡作非为，本来就是一回事。王怡先生如果不主张让传染源自由扩散又反对要求政府为其付账，那就是让政府强制他自掏腰包，这不是最严重地破坏自由主义原则吗？

与这种颠倒权责的论点方向相反而逻辑相同的，是那种国家主义的主张。例如：本来意义上的“义务教育”，原是指国家承担提供免费教育的义务、公民享受免费教育的权利。但国内现在有人却把它理解为：政府有权强制公民出钱接受指定的教育，却并无义务提供足够的教育经费，公民有义务接受政府指定的教育，却没有享受免费教育的权利。以致一些传媒常出现权力机关援引《义务教育法》迫使某公民出钱送子上学之类的“官逼民智”报道。［17］实际上，如果我们公共财政真的负担不起，政府的免费义务少些也就罢了，权利义务倒过来的那种官有权民有责的“官逼民智”，不论有什么实行的理由，说它是“义务教育”都是不通的。

另一个例子是所谓“土地福利化”的提法。有人提出土地福利化意味着必须按“反私有化”的方向调整土地关系，因为“社会保障在任何国家都是不能私有化”的。因而农民的土地处置权应当弱化，政府有权限制农民转让土地、取消“三十年不变”的承包权而改为更频繁的定期重分等等。这种看法也是权责颠倒的。无论我们在经济上是否赞成“土地私有化”，它与“社会保障制度”不应当有什么关系。这里姑且不论传统的福利国家理念受到的质疑和当代不少国家的“社会保障市场化”改革的是非，仅从传统的社会保障概念而论，所谓“社会保障不能私有化”的说法若能成立，其含意显然是指提供保障的义务不能“私有化”，而绝不是指享受保障的权利不能私有化。道理很简单：所谓社会保

障，是指社会（以政府、社区、企业或其他社会组织形式为代表）承担义务，向公民提供养老、医疗、失业等保障。对于被保障者而言，享受保障则是他本人的（亦即“私有”而非公家的）权利。尽管在许多情况下，被保障者可能也有部分义务（如在政府、企业、个人三方统筹的保障制度下必须交纳的强制保险金），但这只能是提供保障的社会组织承担义务的补充。如果提供保障的全部义务都只由被保障者自己承担，社会组织不承担义务而只对被保障者行使强制权力“逼其自保”，这样一种状态就根本不能叫做社会保障。举例而言，公费医疗是社会保障，而官府强制百姓自己掏钱看病（哪怕是出于好意）就不是社会保障。“土地福利化”正是这样一种情况：它假定政府、社区、企业等等并不向农民提供什么，而是由农民耕作自己的土地来给自己提供“保障”，“社会”要做的只是行使权力禁止农民自由处置土地，以强制农民承担“保障”自己的义务。应当说，这种把“保障”不是看作政府的义务、公民的权利，而是看作政府的权力、公民的义务的做法，即使有理由存在，它也不能称之为任何意义上的“社会保障”。正如“官逼民智”也许有某种理由，但它与“义务教育”无关一样。“官逼民自保”也绝不是“社会保障”。“社会保障不能私有化”，就是说政府或“社会”不能把自己的义务推卸给农民（农户），而“土地福利化”等于是政府让农户自己保障自己，这就已经把保障义务“私有化”（而且是强制私有化）了，这还谈得上什么“不能私有化”呢？

我国如今仍然是不发达国家，社会保障网尚不能惠及多数农民，实事求是承认这一点并不丢人。如果自欺欺人地把事情说成是：我们没有“国家福利”，但有“土地福利”，却可能使人误以为我们的农民已经具有了“另类的”社会保障，从而取消了建立农村社会保障体系的任务。这无疑是有害的。

在西方，传统上左派喜欢强调义务教育、社会保障等等，而右派可能不以为然，但在权利义务（或权力责任）颠倒的情况下把单向的强制当成保障，则是左右都不会犯的“底线”性质的误解。当人家的左、右派在争论政府的义务有多大时，我们干脆将权利与义务颠倒过来。人家左派主张政府必须多出钱供百姓受教育，右派认为不必出那么多钱。而我们有些人则认为政府可以把百姓抓起来逼其出钱受指定的教育。人家左派主张公家出钱为百姓办医疗、养老等等，右派认为公家包不了这许多，而我们有些人则认为公家可以把农民的土地控制起来令其耕田终老，以使农民进城贡献青春后不许留在城里给公家添乱。这类主张不管有无“现实的”道理，与人家的“左右之争”究竟有何关系？强迫陷入绝境的弱势者支付本应政府负责的公共安全费用，这难道仅仅是在拒绝“福利国家”？街头公审贫困学生家长，这难道仅仅是在反对“自由放任”？不解决这些“真问题”，不实现共同的底线，我们

有什么资格妄称“左”“右”、标榜这种或那种现代文明中的“主义”呢？

“尺蠖效应”与“天平效应”：

两种截然不同的“左右互动”

出现这类问题的根本原因，就在于我过去讲过的“尺蠖效应”：[18] 在权责不能对应的情况下，“左”起来政府扩权容易问责难，“右”起来政府卸责容易限权难。“左”起来把百姓私产收进国库，“右”起来再把国库的东西收入权贵私囊，“左派”搞不成福利国家，“右派”搞不成自由市场。

因此真正的问题不在于“左”还是“右”，而在于是“尺蠖效应”中的左右呢，还是“天平效应”中的左右？而这两种效应之区别，就在于专制威权，还是宪政民主。今天的中国，左派抱怨公共资产被盗窃，右派批评私有财产受侵犯。其实在一个“权力捉弄财产”的社会里，无论公产私产都是权力刀俎下的鱼肉。人们常说宪政民主国家私有财产是不可侵犯的，其实在这些国家，公共财产受到的保护也比我们这里严密得多。福利国家瑞典的公共财力堪称雄厚，自由市场美国的私人财富也很惊人，但无论瑞典还是美国，公私财富的比例也许不同，但公产私产同样是不可侵犯的 [19] 。

而在专制时代，就像北宋后期那样，王安石主张国家统制，而司马光主张自由放任，两“党”也是你上我下，轮流得宠了好几个回合。可是这两种政策轮番上场到后来都加剧了王朝的治理危机，北宋也就在“尺蠖”的一放一缩中走向危机，最终在危机中灭亡。

另一类“左右”又怎么样呢？一位朋友在周游美国与北欧一圈回来后发表见解说：美国的“自由主义”只讲个人自由、公民权利，忽视了社会平等，不利于保护弱者。而瑞典的“社会主义”只讲社会平等、福利保障，忽视了个人自由，不利于发挥效率。我们都不能学。听完高论后我对他说：是的，我也同意，无论瑞典的福利还是美国的自由，我们今天恐怕都还搞不了。不过您说美国的个人自由太过分，那么美国的社会保障如何？不会也“过分”吧？您说瑞典的社会福利太过分，那么瑞典的个人自由如何？不会也“过分”吧？当代美国的社会保障体系已经相当发达。那里有联邦财政负担的、覆盖全国统一标准的养老保险，有联邦与州两级财政共同负担的失业保险、老年援助与儿童援助，还有体现“矫正正义”、具有道德补偿性质的对黑人、印第安人等历史上曾经遭受不公正对待族群和其他弱势群体的特别帮助。20世纪80年代以来，美国的社会保障开支通常占到GDP的13%左右，虽然达不到瑞典式的“从摇篮到坟墓”，但其最低生活保障功能是十分健全

的，更不用说他们还有发达的NGO志愿公益部门来参与社会保障了。

同样，除了高额累进税对个人资本积累形成的限制外，瑞典的企业在市场上的自由空间还是受到法治保障的。那里的老板可能不敢惹工会，但用不着害怕当官的，更不会担心八九十个“公章”与“大盖帽”都来吃你的“唐僧肉”。而宪政制度下当今瑞典的公民政治自由更是可圈可点，起码不在其他发达国家之下。

那么我们呢？我们的公民自由赶不上美国，但是我们的社会保障能达到美国的水平吗？我们的福利制度赶不上瑞典，但是我们的公民自由能有瑞典的程度吗？如果美国的“自由过分”我们学不了，学学它的社会保障如何？如果瑞典的“平等过分”我们学不了，学学它的公民自由如何？据说美国的社会保障与瑞典的公民自由水平都“太低”，经常出国的您老兄可能已经不稀罕这么“低调”的社会保障与公民自由了，但是如果您不是只盯着“国际前沿”而是能够多关注我们自己的问题，您可能会发现，这些“低调”的东西对一般老百姓还是非常有用的。而根本的问题在于：如果这样“低调”的自由与社会保障对于我们尚且是奢望，又何谈美国式的高调自由或者瑞典式的高调平等，甚或介于美瑞之间的“中庸”程度的自由平等，乃至“超越”美、瑞之上的更高自由与更高平等？

---

[1] 原话为：“To govern best is to govern least”。见http://www.jeannepasero.com/bh23.html。

[2] 笔者于2002年底曾经在网上用google搜索引擎检索least government及jefferson的与门，共有184个英文网页，绝大多数都提到杰弗逊讲过上述“最小政府”的话。但是没有一篇注明出处。

[3] http://www.geocities.com/Athens/7842/archives/quote017.htm。

[4] James A. Dorn，The Rise of Government and the Decline of Morality. http://www.cato.org/pubs/catosletters/cl—12.pdf。

[5] 刘祚昌致杨玉圣函。笔者感谢杨玉圣先生代向刘祚昌先生请教，以及刘祚昌先生同意笔者参考他的宝贵意见。

[6] Arthur M. Schlesinger, The Age of Roosevelt. Vol. 1. The Crisis of the Old Order, 1919—1933. Boston: Houghton Mifflin, 1957. pp. 104。

[7] http://www.fdrlibrary.marist.edu/od2ndst.html（罗斯福总统图书馆网站）。

[8] Charles Forcey, The Crossroads of Liberalism；Croly, Weyl, Lippmann, and the Progressive Era, 1900—1925. Oxford University Press, 1972. pp. 139。

[9] 人们常常把杰弗逊时代的民主共和党人与联邦党人相区别并称之为民主派，这里加引号只是因为其实联邦党人也不能说是反民主的专制者。

[10] 作为逻辑预设的“经济人”并非事实判断更非价值判断，因此既不能以统治者大善大德的“事实”、也不能以“经济人”是否可欲的价值批判来质疑，它与某种“文化”是否相信“性恶论”也无关。参见秦晖：《“经济人”与道德的底线》，《南方周末》2002年3月29日。

[11] 这里所谓责任是指统治者必须对被统治者负责，必须提供后者所要求的服务而言，也就是所谓的“公仆”义务。我国近代宪政实践中所谓的“责任内阁”、“责任政府”即指此而言。如谭嗣同曰：“君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也。赋税之取于民，所以为办民事之资也。如此而事犹不办，事不办而易其人，亦天下之通义也。”（《仁学》之三十一）显然这与统治者主观自许、自行解释的“伟大理想”、“历史使命”之类不是一回事。曾有人说当年饿死几千万人是在“履行工业化的历史责任”。这正如说中世纪宗教法庭把人烧死是要拯救死者的灵魂为死者负责一样。按这种逻辑，权力与责任将无法区分，天下也将没有不负责任一说。笔者所谓政府责任显然与此种逻辑无关。

[12] 参见本书《“群己权界”三原则与特定情境下的公域/私域之分——关于公民权、共同底线与“低调社会民主”的讨论》。

[13] Derek Bok, The State of the Nation. Harvard University Press, 1996. pp. 405—406。

[14] 当然，当代西方许多激进左派只是言论上激进，行为并不激进。乔姆斯基本人就是一个典型。

[15] 如今学术界的确流行所谓帝制中国一直是小政府大社会的“自由体制”之说，可见权责不分的“问题误置”已经影响学术研究（参见秦晖：《帝制时代的政府权力与责任：关于“大小政府”的中西传统比较问题》）。但是它对现实的影响无疑更为重要。

[16] 例如：在那里不管你同意还是反对“最小政府”论，你至少不会把杰弗逊、梭罗的上述主张理解成：最好的政府就是根本不管事却又什么都想要的政府。因为宪政制度已经排除了这种政府存在的可能。同样，反对罗斯福的人会论证政府责任过大是不合适的，但不会指责罗斯福想弄权自肥。

[17] 如2001年11月1日《南方周末》头版新闻：《街头公审辍学孩子家长》讲述的贵州安龙县平乐乡故事，该乡多个农民因贫困交不起学费等原因而子女辍学，结果司法部门择赶集日“在大街上开庭”对他们进行“示众性的‘公审’”。

[18] 见本书《中国能否走出“尺蠖效应”的怪圈？》。

[19] 所谓公产不可侵犯，是说公产不能违背公意地被某些人私占私吞；经由公共选择程序的“民主私有化”，当然不能说是“侵犯公产”。这正如任何保护私产的法治国家都只是禁止把私产强行充公，而不会禁止若干公民自愿集资形成公共财产一样。

帝制时代的政府权力与责任

——关于“大小政府”的中西传统比较问题

权力与责任：

关于“最好政府理论”的考证

“最好的政府是管事最少的政府”，这句名言最早出自19世纪前期著名的政论家、杰弗逊的崇拜者欧苏利文（John O'Sullivan），但尽可能限制政府权力、以免其侵犯公民自由的想法，的确是杰弗逊就有的。然而，杰弗逊、梅逊等人也强调政府必须对社会承担公共服务责任，并且公民可以对其问责。因此，“最好政府”应该是权力尽可能小，责任尽可能大。这在反对“权大责小”的专制政府、建立权责对应的宪政体制的历史中，具有极重大的意义。

但是这种“杰弗逊—梅逊共识”所追求的“最好政府”可能存在吗？常识告诉我们：一个没有权力的政府事实上是无法对公共服务承担责任的。又要马儿跑，又要马儿不吃草，世上没有这样的事。近代的民主宪政只能做到治权民授、权责对应，从而使人们有可能争论什么是“次好政府”，即民主宪政下的公民们打算授予他们的“公仆”多少权

力？是授予政府更多的权力以便要求它承担更大的责任、为社会提供尽量多的福利与保障，还是授予政府很小的权力因而也就无法要求政府承担什么福利责任？这就是所谓社会民主与自由主义之争，或曰“福利国家”与“自由放任”之争。但是这种争论迄今并没有得出公认的结论。

“面包与马戏”与“摇篮到坟墓”：

“契约国家”与福利责任的西方传统

不过历史虽然并未“终结”，但历史毕竟在“进步”。“杰弗逊—梅逊共识”如今并未实现，权力最小责任最大的“最优政府”，今天与过去一样在东方与西方都不存在。然而相反的情况，即权力最大而责任最小的政府，过去曾经在东方与西方都十分流行，今天它则已经日薄西山——在一些地方它已被历史淘汰，在另一些地方它的合法性资源也日渐衰微了。

但过去的时代并非如此。

我们知道18世纪时自由主义是在新旧大陆同时兴起的，而且应当说美洲自由主义的源头还是欧洲自由主义。但“最好的政府最不管事”的想法却只出自美国的杰弗逊、欧苏利文、梭罗、哈里逊等人，18世纪的欧洲自由主义思想家强调权力制衡、治权民授、限权分权的言论很多，但没有人像美国人那样谈论“小政府”。为什么？

我看主要的一个原因是：在已经实现治权民授、权责对应的美国，没有人会设想很少承担公共服务责任的政府还能拥有很大权力来剥削和禁锢人民。可是在18世纪绝大多数国家仍是专制制度而非民主制度、“家天下”而非“公天下”的欧洲，国家机器在很大程度上还是为统治者私人或小集团服务的，在公共服务领域“最不管事”的政府，同时却拥有强权来汲取民脂民膏、侵犯国民自由，并不是什么奇怪的事情。在这种“既非福利国家又无自由放任”的状态下，单纯强调“不管事”并不一定意味着自由主义者心目中的“最好政府”——正如那时“管事最多”的政府也未必是社会主义者心目中的“最好政府”一样（请想想马克思对“重商主义”、对俾斯麦体制的憎恶）。专制政府是权力不受

制约的政府，同时也往往是对人民不负责任的政府，因此在专制条件下，政府推卸责任并不必然意味着放弃权力或接受对其权力的约束，政府很少提供公共服务也不意味着它不会最大程度地弄权自肥。换言之，在这种情况下，责任意义上的“小政府”与权力意义上的“大政府”是完全可以同一的。

但另一方面，“契约国家”的传统在欧洲毕竟比较久远。在这方面，过去人们常常讲述西方的自由与个人主义传统如何如何，而很少讲述“福利国家”也是一种悠久的西方传统。其实仅就城市景观而论，西方古典城市那种到处是大型公共设施（圆剧场、竞技馆、大会堂、公共浴场等）的外观，就与中国城市中大面积的皇城宫城高度封闭而坊间少见公共场所形成鲜明对比。在历史上，古希腊和罗马都建立过以公民授权为基础的民主政体或共和政体，在这类体制下，国家权力未必大于波斯帝国式的君主国家，但公共服务职能却发展较早。

雅典民主城邦依靠劳里昂银矿等公民共同体控制的国家财源，大搞公共设施，并且在财政上实行过一系列“古代福利国家”政策，从公款赎俘、债务豁免、贫困救济等生活保障，到观剧津贴、公职津贴这类资助公民参与公共生活与公共决策的措施。[1] 亚里士多德记载说：当时雅典专门有称为poleos argurion（“城市的钱”）的福利预算，雅典议会定期进行福利资格审查，无工作能力者与其他符合资格的雅典公民，可以得到每天两个奥波尔持续补贴、或者不超过300德拉克马（即1800奥波尔）的一次性补贴。早在雅典民主初建的梭伦时代，城邦已有向老兵发放养老金的记载，而到庇西特拉图时，雅典已经立法确立了军人养老金制度。由于城邦实行的是公民兵而非职业兵制，这实际上也等于有了公民养老制度，稍后在公元前5世纪，雅典又正式立法把养老金制度推广到全体公民。泰米斯托克利执政时，为解决公民失业问题，政府推出工赈制度，安排穷人到公益场所与舰队供职。到“雅典式民主”发展至最高程度的伯利克里时代，国家负责补贴的公民达到两万人——对于这个一城之邦而言比例已相当大，同时还对孤儿、残障人、为国牺牲者家属等弱势者提供最低生活保障。公元前358年，雅典公民大会决议把观剧津贴制度化，在城邦预算中设立泰奥里克专项基金，穷人观剧只要不中途退场，每次可以得到两个奥波尔。此外，城邦必须保证穷人能从市场上得到廉价粮食。雅典之外的一些希腊城邦实行过粮食分配，而雅典则是靠国库与epidoseis（“自愿公益捐赠”）建立储备来平抑粮价。[2] 城邦还有责任资助公民到海外开辟殖民地，并在其能够自立前维持其在本邦公民身份下的福利待遇。[3]

罗马共和国的福利更是发达，色普洛尼亚法（Lex Sempronia）是罗

马建立“有效的公共福利制度的开始”。[4] 马克思当年曾经有句名言：“现代的无产者养活社会，而古代的无产者被社会养活”，后者说的就是罗马共和国对公民中的贫困者（ploretariate，即现代西语“无产阶级” ploretarian的拉丁语源）承担福利责任。

公元前后之交，罗马的共和制度衰败并开始向帝国转变，经过元首（princip）制到皇帝（imperator）制，君权逐渐坐大而致不可制约。但是，从共和国的土壤上形成的罗马帝制的成立过程与东方多数国家不一样的是：在共和晚期的危机中，“共和派”实际上是贵族寡头派，而依靠平民与军队的支持挑战贵族共和国的“民主派”领袖，则在颠覆共和之后权力渐大，从“第一公民”（princip一词的本义）变成皇帝。这一背景使得罗马君权的扩大是以“收买”“讨好”民众为主要手段的。终西罗马帝国之世，不管君主实际上已经多么专制，没有一个罗马皇帝敢于宣称国家是他个人或他家庭的私产，形式上罗马帝位也一直不是世袭。因此罗马帝国的专制制度颇有“社会主义”色彩，君权需要显示自己的“人民领袖”身份，这就使得国家的福利责任随君权的强化而扩大。罗马公民在整个帝制进程中政治上虽然日益消极，享受的福利保障却比共和国有增无减，实际上是被皇帝收买而寄生化了。早在共和晚期，“面包与马戏”（Panem et circenses）就成为新兴权力对民众的刚性承诺，即国家不仅要对公民的物质生活（“面包”），而且对公民的精神享受（“马戏”）都要负责保障。

在“帝国黄金时代”，罗马政府掏钱搞的公共娱乐设施（决非像我们的颐和园戏台那样仅供皇家私享）越造越大，娱乐活动越来越频繁。为承担福利责任，国家靠战争、索贡等方式来自外部的收入已经远远不够，帝国初年已经实行了向富人征税补贴穷人的“高税收高福利”制度。[5] 皇帝尼尔瓦建立的alimenta（儿童津贴）制度当时影响尤其大。这种津贴用于支付罗马与意大利境内自由贫民子女的食品与教育。[6] 在很长一个时期，alimenta资助的覆盖率相当高，至今意大利境内还有当年留下的上百处alimenta分配记录铭文，成为今天学者治历史人口统计学的重要史料。[7] 除了保障性质的津贴外，帝国时期国家还为贫民的需要发放低息无息贷款，在“罗马黄金时代”，这笔钱实际上往往无须偿还——图拉真等皇帝都曾废除过贫民积欠国家的债务并销毁债契。文献与“图拉真圆柱”之类的古迹都记载着这种场景。必须强调的是：这里免除的是国家出于义务，应贫民要求贷给的钱，而不是国家凭借权力向臣民征收而臣民无力交纳形成的积欠。它与我国历史上朝廷偶尔开恩免除百姓“积欠逋赋”是不同的。也与我国唐宋时期那种朝廷强制“抑配”发放“公廨钱”、“青苗钱”用以创收的“官高利贷”不同。

公民可以理直气壮地向国家要求“面包与马戏”，这一传统影响久远已经符号化，今天在欧美时常可以看到以“bread and circus”为招牌的超市、食品连锁店、旅馆与剧院等等消费场所，[8] 取其便宜、实惠之意，与古代的国家福利完全不是一回事。不过以这个招牌之寓意实惠、大众化，仍然可见历史的影响。古罗马国家的这种“高福利”也许并不是什么好东西：今人可以指它只惠及自由民不惠及奴隶，指它造成公民的消极化寄生化和共和政治的消亡，指它最终造成帝国晚期的财政危机与崩溃，当今的不少古典自由主义学者还喜欢把希腊罗马国家与文明的没落解释为“古代福利国家的破产”并借以隐喻当今西方福利国家的困境、宣传其自由放任的理念。不过价值上的褒贬姑且不论，古罗马国家以“面包与马戏”相讨好，换取公民的“安静”（图拉真语），和中国古代朝廷以严刑峻法使草民畏服，还是很不一样的。

中世纪典型时期，罗马式的古代国家解体，欧陆成为教俗领地、村社、自治城市的世界。那时王权通常不振，自然也不会再有罗马式的福利责任。但是那时的教俗领地和自治城市犹如一个个小国，其内部的统治权力与责任还是相对地比较对称的。中世纪的封主与封臣之间的依附关系，包括领主与农奴（最下级封臣）的关系，都是束缚与“保护”的结合。封主对封臣的束缚权力是以对后者有“保护”责任相联系的。所以有人说，中世纪最穷和最富的都是自由人，而农奴居于中间。马克思也说过：中世纪的农奴是有保障的，而近代（他所处的时代）无产者是没有保障的。因此当年拿破仑在莱茵区解放农奴时，曾经遭到被“解放”者的反抗：“没有主人，谁来保护我们呢？”中世纪的采邑—村社体制下农民保有份地、使用公地均有保障，所以进入“近代”时，自由租佃制打破这一传统（即以往所谓的“圈地运动”）会引起剧烈反应。这是没有这种保障的中国背景下难以理解的。[9]

而教会则是中世纪公共服务责任的最重要的承担者。在王权不振、“王责”因而也不显的当时，各派基督教会在社会上建立了大量的教会医院、免费药房、育婴堂、孤儿院、养老院、救济所。尤其是教育，从12世纪以三大教会学校（圣保罗学校、圣马丁学校与圣玛丽学校）为代表的普通教育之后，又兴起了教会办大学之风。[10] 今天西方的公共卫生、公共教育与其他公益体系，都与教会传统有关。在政教分离之前的中世纪，教会兼有社团与政府性质，教会公益因此也被视为近代民间自治公益与国家公益（福利国家）的共祖。[11]

中世纪晚期欧洲重新出现强大王权，并在中央集权背景下产生民族国家。这种王权在侵夺领主与教会的传统权力同时，也继承了后二者负担的公益责任，出现了上继罗马“古代福利国家”、下接现代福利国家的前近代国家公益。以英国为例，宗教改革前教会基金曾占全国公共

财富的三分之一到一半左右，都铎王朝强化王权，于1532、1545年两度借宗教改革之机大举没收教产，同时也接管了庞大的教会公益体系。1601年英国国会通过《济贫法》，规定国家有救济穷人的责任。同年伊丽莎白女王颁布《慈善款使用条例》，规定慈善信托是“私人与国家共同参与的职能”，而且国家应当是全国“慈善基金的总建立者”，从而对信托者承担最终责任。法学界一般认为，这两项立法是公益福利制度的“大宪章”，是关于福利社会的“盎格鲁撒克逊法律之核心”，因而也是近代“福利国家”的源头。

当然，都铎式专制制度使国家对福利责任的承诺缺少监督，因而口惠多于实至。在民主化使福利国家的责任约束刚性化之前，都铎英国并未完全落实这些法律，以至有人认为直到美国的罗斯福新政，才实现了这份“福利大宪章”的原则。[12]但是前都铎时代的社会公益特别是教会公益，在都铎时代至少是部分“国有化”的结果，也使得相当一批过去教会的卫生、教育、福利机构人员转化为国家雇员。[13]如今有人算出，都铎王朝按人口比例的国家雇员数量比中国的清王朝多，便说清王朝更近于自由主义小政府。其实都铎时代，英国官僚群体因君主集权专制体制的发展而膨胀固然是事实，但近代民族国家公共服务职能扩展的因素也很重要。相对于拥有更强的专制权力却不承担多少公共责任的中国传统王朝而言，后者主要仅为钱粮刑名之类压迫职能而豢养的官僚群规模即便小些，与所谓宽容开明云云恐怕也绝不是一回事。

但是，专制制度本质上的权责不对应并不会因特殊的“文化传统”而消除。尽管希腊罗马古典公民国家民本传统与基督教伦理因素的影响，使某些欧洲封建国家相对而言更多一些契约性，而少一些家天下和有权无责的霸道，“大宪章”、“无代表不纳税”、对民而言无权利不应有义务，对国而言无服务不应有权力的观念也形成较早，但是专制时代国家权大责小的总体状况仍然存在。既然专制条件下少尽责的官府未必不会多聚敛，无“福利”的国家未必就会有“自由”，则欧洲人不像“民主早熟”的北美人那样喜欢不辨权责地讨论国家或政府的“大小”，也就不难理解了。都铎王朝在17世纪初结束，下一个斯图亚特王朝就发生了革命，接着美、法相继变天。尽管如今强调美法革命之异已成时髦而且不无灼见，但从长时段看，它们还是同方向的——即都造成了统治者权力更受制约，责任更难推卸。到如今即便是最少“福利国家”的英国，经过19世纪迪斯累利的“托利社会主义”、劳合乔治的社会福利计划和20世纪麦克唐纳的“工党社会主义”，三次政府公益大扩展，国家的责任也已比伊丽莎白《济贫法》时代不知重了多少。而即便是最典型的福利国家如瑞典，“从摇篮到坟墓”的责任压得国家如牛负重，但其权力的不可制约性，不要说与“焚书坑儒”的秦始皇比，就是与那

个伊丽莎白老太太相比，无疑也要小多了。

于是如今“右”如美国，“左”如瑞典，都在民主宪政的基础上实现了权责对应——虽然相对而言前者权小责亦小，后者权大责亦大。于是人们不分权责地争论“大政府”还是“小政府”，或褒瑞贬美，或褒美贬瑞，也就有了某种合理性。

但是在没有宪政的时代，我们能说政府责小必定权也小？没有“福利国家”的地方就必然有“自由放任”？不像瑞典的地方，就必然像美国？显然，我们的常识无法接受这种逻辑。但是浸染在现代西方“问题情境”中的“汉学思维方式”，却往往就是按这种逻辑考虑问题的。

奈斯比特与魏特夫格尔眼中的传统中国：“无福利即自由”与“为尽责而弄权”？

与公民权利传统和福利国家传统都颇久远（当然并非一脉相承无中断）的欧洲相比，中国古代是否有公民权利，尚可讨论。但中国相对缺乏福利国家传统，倒是庶几可以断言。这就使这些年来无论中外学界，关于中国“自由放任”传统的说法一直很热闹。1995年前后，美国“未来学家”奈斯比特在中国出了一本畅销书曰《亚洲大趋势》，极言亚洲、主要是中国代表世界的方向，而西方应当向中国学习。于是该书在中国大受欢迎。但是奈斯比特让西方学中国的什么？社会主义还是儒家文化？都不是。奈斯比特认为西方应当向中国学的是自由主义！而且无疑是古典的自由放任，而非罗斯福式的“新政自由主义”。在奈斯比特看来，西方如今已陷入不可救药的福利陷阱，国家把人养懒了。而中国人自古就不靠国家，只靠自己与小家庭。因此中国是自由主义的典范！[14]

应当说奈斯比特的确看到了一些现象。其实别说是传统时代，就说号称“极左”的毛泽东时代，除了少数城里人，对于绝大多数中国人即农民而言，国家究竟对他们承担了什么责任提供了什么福利？不是一点没有，但肯定比把农民当佛爷来供的西方国家和越过了工业化原始积累阶段开始“反哺”农民的东欧国家都小得多！饿死上千万人的三年“人祸”就不说它了，仅笔者的家乡广西，早在开始统购统销时就发生了550多名农民饿死的“平乐事件”，而晚至1975年，钦州等地还发生饥饿导致的大面积浮肿。“四海无闲田，农夫犹饿死”的事何止发生在那三年？当年罗斯福在“麦迪逊广场演说”中谴责“自由放任”的前政府，说他们听任失业者排着长队领取救济，而不设法解决失业问题。可是改革前的中国农民没有饭吃，国家只是经审查批准开恩让他们掏钱购买“返销粮”（平时农民是连买粮吃的权利都没有的），[15] 除非发生塌天大祸如唐山大地震之类，哪里会白给你救济？笔者曾指出：正

是由于绝大多数国人即农民在旧体制下被严厉束缚却没有得到多少保障，因此在改革初期，农民积极主动摆脱人民公社的束缚而很少要付出“失去保护”的代价。这与东欧改革和后来的中国国企改革不同，也是改革前期获得巨大成功的主因。

无疑，毛泽东时代的中国并非“福利国家”，然而因此那时的中国也是“自由主义的典范”吗？

今天西方有的论者根本不会面对这种问题，他们的古典自由主义似乎只有“福利国家”（或社会民主主义）这一个敌人。只要国家不负责福利，他们就认为是“自由化”了。反过来在他们的对立面即所谓左派中，也有不少人眼中只有自由主义这一个钉子，只要有贫富分化，他们就认为是“自由竞争”所造成：一旦国家弄权限制自由，他们就认为这是基于公共责任。这种逻辑下，无论左右的许多人已经把契约国家当成既成的事实自明的前提，往往直接以责任之大来证明权力之大，或者反过来以责任之小证明权力之小。这样的逻辑在当今西方宪政制度的背景下可以理解，但用到别处就要出大问题。奈斯比特之论现代“亚洲”是如此，许多人论传统中国更是这样。如：

当年“异端马克思主义者”魏特夫格尔曾经与一些中外汉学家（其中有冯家升、王毓铨等）合作研究中国史，后来写出影响很大的名著《东方专制主义》，他以马克思当年关于古代亚细亚专制国家的论述为出发点，旁征博引地力图证明中国古代专制国家的权力，来源于统治者对东方大河流域“治水社会”所负有的特殊公共服务责任——组织、兴修与维护大型水利工程，保障用水秩序与水事公正，以保证亚细亚式的灌溉农业文明得以延续。这本书后来在中国由于被认为有“反共”、“托派”和“西方人贬斥东方的殖民偏见”三重罪孽，而先后受到三波大批判：建国前后“社会史论战”中结合批“托派”为第一波，“文革”后重开“古史分期”及“亚细亚生产方式”讨论时有第二波，而1989年该书中译本刚问世，即在当时的特殊政治气候下被禁止发行，随即结合批《河殇》又有了第三波。

然而有趣的是：对于古代中国存在强大专制权力这一点，前后三波批判中的无数文章基本上都没有提出反驳。除了一些人着力论述古代专制不仅东方独有，魏氏特别强调“东方”专制是基于西方偏见外，大量文章主要是针对“治水社会”论进行证伪。论者一曰中国的季风气候不同于埃及、美索不达米亚与中东的大陆性干旱气候，上古农业要么靠天吃饭，要么有排无灌，后来北方形成雨水型旱作农业，南方是高湿丰水区的稻作农业，都与西亚北非那种沙漠包围中完全依靠工程措施引河灌溉的绿洲式农业根本相异。二曰中国古代王权成长的夏商周时代并无国家级大型水利的建设，战国秦汉虽然确实出现了郑国渠、都

江堰等工程，但汉以后这种大型灌溉工程反而极少见，唐宋明清都是专制政治，但决非“治水”使然。三曰中国古代专制者发动的水工通常以漕运、润陵等为主，往往截水供舟，禁民引溉，因漕害农，甚至专制官僚还常常以权谋私在渠上设碾牟利、兴苑自娱，造成弃水祸农。而漕运本身也主要是政权自我维持用的调拨运输与军事运输，而非民间商运，即便从以贸促农的角度看，也并非农业之利。四曰唐宋以后政府不仅水工有限，水事管理职能也萎缩，主要灌区的用水分配、水权纠纷等等都依靠民间自治来解决……

应当说这些文章的确有效地颠覆了魏氏的“治水社会”论，尤其是证伪了那种把中国与埃及、西亚型灌溉社会相提并论的谬说。但是讽刺的是：由于这些论证都在刻意说明古代中国专制者并未如埃及、两河流域诸王权那样承担治水的公共服务责任，却并未证明中国统治者的专制权力比后者更小更可制约，于是，这些本意在于谴责魏氏贬抑中国的论说，听起来倒更像是责怪魏特夫格尔的“亲华（而不是贬华）偏见”，更像是斥责其过于美化——而不是丑化了传统中国皇权。可怜这个西方书呆子脑袋中已经有了一个国家权力建基于社会的授予并以承担社会责任为前提的契约观念，因而一讲专制就要寻找它的“责任根据”，他怎么能理解“不治水，照样要专制”？在魏氏书中至少从历史角度讲，中国的传统专制还是合理的、权责相符的：非强权不足以“治水”，非“治水”不能活民。如果善意地理解，在这样的模式中中国统治者还真有点大禹式的“治水公仆”形象。而如今这些统治者却被中国人自己论证为无责治水、有权剥民，不兴水利，只贻吏患，成了只勒索不服务的坏蛋了！

奈斯比特讲的是现代亚洲，魏特夫格尔说的是“古代东方”；奈斯比特欣赏自由放任，可谓右派，而魏特夫格尔虽然反斯大林体制，但他的“异端马克思主义”其实近于托派，其左至少不在那时的社会民主党之下，他那种“为尽责而弄权”的思维逻辑显然也有明显的福利国家影响。然而无论古今，无论左右，一旦问题错位就可能发生误权为责、误责为权的弊病。而从前述可见，权责颠倒后会得出什么样的荒谬结论。类似的说法还有很多，如有些人对明代万历皇帝20年不上朝大发议论，说是你看那皇帝多么放任无为，怎么能说那时是皇权专制呢？笔者愚见实在无法理解这种高论。万历不理朝政而只顾吃喝玩乐，足以说明他何等不负责任，怎么能说明他没有权力或者权力不大？当代哪个民主国家能允许领导人渎职至此，难道这反而说明这些国家比明王朝更专制？还有人说不光西方有“个人主义”，中国儒家也是很讲个人的，并举儒家重视个人道德责任与自省的论述为例。但是今天作为褒义的所谓个人主义（不是过去被曲解为自私自利因而成为贬斥对象的“个人主义”），是指对个人权利的尊重，亦即实际上是“个人权利主

义”。这其实是一种近代现象。“西方”也未必从来就有这种个人主义，像中世纪西方就是把个人当作“狭隘人群的附属物”（马克思语）的。而儒家强调的是个人责任个人义务，这与个人主义不是正相反吗？

当然，至少原初儒家也不是皇权国家大共同体本位论者。他们不讲个人权利，但小共同体权利的意识是有的。郭店楚简儒家佚文中有关于“为父绝君，不为君绝父”之说。而法家曾以斥责的口气提到鲁人为奉亲而不肯“从君战”，“仲尼以为孝，举而上之”的故事。[16]《韩诗外传》与刘向《说苑》都提到“齐宣王谓（儒者）田过曰：‘……君与父孰重？’田过对曰：‘殆不如父重。’”尤其是孟子在“辟杨墨”的论说中，对杨朱的个人主义与墨翟的普世主义均予激烈的斥责。但其文中“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”的说法却给人以“杨近墨远”的明显印象。后世儒者解说曰：“墨翟之道，兼爱无亲疏之别，最为违礼；杨朱之道，为己爱身，虽违礼，尚得（受之父母）不敢毁伤之义。……故曰归：去墨归杨，去杨归儒。”[17]凡此种种都说明原初儒家是小共同体本位论者。仅就小共同体本位而论当然并不可取，但是历史上对国人个性与自由压抑最甚的并非家族伦理而是皇权专制，而在个人权利本位的现代公民社会确立过程中，小共同体自治与个人权利自觉，在一定条件下可能共同成为拒斥法家极权传统的力量，而形成“西儒会融，解构法道互补”之势。[18]从这个意义上讲，对儒家资源的创造性转化还是十分重要的。

“国权不下县”，还是“国责不下县”？——关于“传统乡村自治”论

同样的尴尬更体现在当今关于所谓传统中国“国权不下县”的讨论中。据我所知，“国权不下县”的理论似乎起源于马克斯·韦伯的“传统中国有限官僚制”之说。欧洲历史上经历过从无“国家”也无“官僚”的中世纪领主制到近代民族国家的演变，因此韦伯强调官僚（科层）制与贵族（领主）制之别。在他们那里，官僚制与民族国家一样都是近代现象。韦伯认为官僚制是政治理性化的产物，而在他的论说中，理性化就是现代化。但另一方面，韦伯又认定儒教（中国文化）不比新教，不可能导致现代化。然而，谁都知道恰恰是中国，自古就由领俸官僚，而不是由贵族治理，那不是早就现代化了吗？为了摆脱这个理论困境，韦伯便说：“事实上，正式的皇权统辖只施行于都市地区和次都市地区。……出了城墙之外，统辖权威的有效性便大大地减弱，乃至消失。”[19]根据这个逻辑，中国的官僚制被认为只是“有限”的，只在县城里有效，言下之意，城墙外的广大乡村社会都只有“非理性”的“卡里斯马权威”。

显然韦伯这么说，本意是强调中国传统政治的“非理性”，至少也是理性成分非常“有限”。他这并不是抬举、而是贬低中国。不料时过境

迁，在崇尚“小政府”与“自治”的时代，“国权不下县”成了咱们的荣耀了：“在中国，三代之始虽无地方自治之名，然确实有地方自治之实，自隋朝中叶以降，直到清代，国家实行郡县制，政权只延于州县，乡绅阶层成为乡村社会的主导性力量。”[20] 而“乡绅自治”又被理解为宗族—伦理自治，如著名家庭史专家W．古德所说：“在帝国统治下，行政机构的管理还没有渗透到乡村一级，而宗族特有的势力却维护着乡村的安定和秩序。”[21]

有人更进一步总结说：在传统中国社会，事实上存在着两种秩序和力量：一种是“官制”秩序或国家力量；另一种是乡土秩序或民间力量。前者以皇权为中心，自上而下形成等级分明的梯形结构（trapezoid—structure）；后者以家族（宗族）为中心，聚族而居形成大大小小的自然村落。每个家族（宗族）和村落是一个天然的“自治体”，这些“自治体”结成为“蜂窝状结构”（honeycomb—structure）。[22] 因此，传统乡村社会是散漫、和谐的自然社会。皇权政治“在人民实际生活上看，是松弛和微弱的，是挂名的，是无为的”[23]。连接两种秩序和力量的，是乡绅阶层。但是，乡绅往往会偏重乡村一方，因为他们的利益主要在地方上。于是乡绅—宗族几乎成了传统乡村社会的代名词，“国家—社会”二元对立的西方政治社会学视角，在这里落实为“国家—宗族”或“皇权—绅权”的二元模式。正如G．罗兹曼所说：“在光谱的一端是血亲基础关系，另一端是中央政府，在这二者之间我们看不到有什么中介组织具有重要的政治输入功能。”[24] 正因为如此，国家不能有效地整合、动员乡村社会资源，致使整个社会处于一种停滞状态之中。

以这样一种眼光看历史，晚清至民国的乱世，国家对乡村基层的缺乏有效控制便被看做“传统”的常态，而国家强化这种控制的努力则被视为由“传统”向“现代化”迈进的“民族国家建构”进程。然而这个进程与我国历史上多次重演的“乱世—治世”进程究竟有何异同？晚清—民国政府对乡村基层的控制有限，但在那样一个乱世，中央对省、县各种军阀与地方势力的控制不也很有限么，难道那就可以证明“传统”的国家权力达不到省、县一级？而历代王朝在恢复大一统治世的过程中，强化对地方以至基层的控制，是否也具有“现代化”的“民族国家建构”意义呢？的确，从“国家—宗族”二元模式中容易导出两个推论：或者以强调文化特殊论的“宗族自治”来排斥“西方的”法治与公民权观念，或者以强调“国家压倒宗族”的“现代化”性质来论证任何形式的中央集权都是“进步的”“民族国家建构”。——在最近一次讨论会中，一位学者甚至认为：商鞅—秦始皇的制度设计是非常“现代化”的，只可惜当时这种设计过于“超前”了，得不到现代技术手段的支持。

“国权不下县”之说通常不否认朝廷行使权力向农民“要钱要粮要命”，但极力强调那时的国家基本上“不管县以下的事”：按照这种说法，那时的“国家”几乎不为“县以下”提供公共物品、进行福利保障、承担社会责任、履行服务义务。在他们的笔下，传统中国的乡村救济靠宗族，秩序靠伦理，司法靠民间调解，治安靠乡绅，而乡绅似乎又是从草根族群的德望人缘中产生的长老耆宿一类人物，与国家官僚体制无关。……总之是一切无烦于“国”，万事无求于官。然而这套说法最大的硬伤是在逻辑上完全混乱：就算上述描绘的确是实，这能说明什么呢？朝廷不为农民做这做那，朝廷是否也因此不向农民要这要那？而只知要这要那不知做这做那的政府就是“自由”政府吗？在一次讨论会上，一位学者大讲了一通国家对于乡里除了征收赋税差役外什么都不管，可见那时的朝廷多么开明、宽容、自由！听后笔者茫然道：您这是在褒奖传统吗？我怎么觉着像是诽谤“我大清”呢？您不是把朝廷说成强盗吧？因为常识告诉我们，凭强力抢了你的钱然后把你扔下“什么都不管”，完全不对你负任何责任，这就叫盗匪，而不叫“政府”！

这样惊人的逻辑混乱，原因就在于前述那种“无福利，即自由”的“奈斯比特联想”。一些西方汉学家把他们在宪政制度下非福利国家即自由放任的思维习惯套用到了帝制中国。但是很显然，除非你能证明国家无“权”向“县以下”派粮派款，农民也无责纳赋当差，否则所谓朝廷“什么都不管”云云即便是真的，证明的不过是“国责不下县”、“农权不上县”而已。而有权无责的朝廷犹如强盗，难道不比权大责亦大的“福利国家”专制得多吗？有责无权的农民纯属苦主，难道不比罗斯福的国民悲惨得多吗？

老实说笔者对“传统”的评价还没坏到这种地步。在我看来，一般而言只要不是极端的昏暴之君，对“县以下”还不是只知搜刮然后“什么都不管”的。起码若干朝代的荒政就颇有可言者。像那三年“人祸”那样由于极度的“国责不下县”“什么都不管”，导致在和平无灾时期饿死那么多人的事，一般是不会发生的。但是那“国责”虽然不是一点没有，比起“从摇篮到坟墓”的瑞典，比起罗斯福新政，比起罗马的“面包与马戏”，乃至比起都铎英国的《济贫法》，都很难并论。在这个意义上说中国历史上就有“小政府”传统也不是不可以。但不能混淆的是：这是“责任小的政府”，而决非“权力小的政府”。

“国权不下县”之说的另一个重要理由，就是传统时代似乎县以下没有正式领俸的官员。有些人还以此作中外对比，说例如英国都铎王朝有多少官吏，而中国那么大，官吏也只有多少。这样的说法太可疑了。首先如前所述，实行“公益大宪章”、继承了教会公益体系的都铎英国，国家雇员之多固然是因为“国权”强大，但更因为“国责”之重。这

与我国传统朝廷权大责小、公共服务职能较少是不能类比的。秦始皇不搞“福利国家”，他的政府官吏占人口的比例，也许比今天“从摇篮到坟墓”什么都要管的瑞典政府雇员比例小，这能证明秦朝廷比如今的瑞典政府更宽容、瑞典比“暴秦”更专制？

其次，正如东汉孝安帝在诏书中明确指出的：“武吏以威暴下，文吏妄行苛刻，乡吏因公生奸，为百姓所患苦。”［25］中国历史上很多朝代都有国家给予报酬的乡官乡吏，“县下无吏”说过于夸大。［26］而且也不能说不设领俸官吏就表明“国权”不及、乡村自治。我们人民公社时代，大小队干部都是在村里挣工分的，只有公社干部拿国家工资，你能说那时国家权力只及于公社，公社以下是“自治”的？

其实中国本土学者梁方仲等先生早在30年代就对古代乡村治理作过总结，大意谓：唐以前是“乡官制”，唐以后是“职役制”；前者领俸位尊，是肥差，后者则是官府强制征来的苦差使。这个说法虽然过于简单——其实乡官与职役，或者更准确地说，乡吏与乡役，往往是并存的两种办法，唐前有乡役，正如唐后也有乡吏，尽管孰轻孰重以时而变。而且这个说法也没有考虑到乡绅的作用——但是大体还是成立的。可是韦伯之风一旦东渐，许多论述者便大谈起“县下无吏即自治”来，却不细究县下是否真无吏？无吏是否即自治？

老实说，从人之常情讲，国家拿钱雇人（领俸官吏）办事，比之国家一毛不拔而可以强行抓人办差，应当说后者所体现的“国家权力”无疑更加厉害、更加专制。而我们一些论者不知根据什么逻辑，却以为都铎王朝靠领俸官吏进行治理才是“大政府”，而在领俸官吏之外更可以强行抓人充当职役的，则是宽仁无为的“伦理自治”！如果把这种逻辑推到极端，那岂不可以说：现代公民国家花钱雇人干公共工程是一种专制之举，而秦始皇大量抓人无偿做苦力修阿房宫骊山墓，意味着那是个“民间自治”国家？不过如果讲到“国责不下县”，职役制倒的确是登峰造极：国家不仅对臣民的福利不负责任，连给干“官事”的人一碗饭吃的责任都不负！

当然，“乡官—职役”的说法之严重不足，在于它忽视了乡吏与乡役之外的第三种乡村治理力量，即乡绅。自张仲礼以来乡绅研究备受重视，乡绅往往被描述为乡村“自治”力量，如果与20世纪60年代的人民公社干部相比，这样说或许有点道理，但是如果与中国以外其他古代文明中的贵族与村社首领、与科举—乡绅制度以前我国“乡举里选”察孝征贤产生的士族大家相比，就决不能这样说了。乡绅之不同于科举时代以前的郡望士族，就在于他们完全是作为个人，而不是作为乡里宗族的代表，排除了德望人缘因素而直接接受朝廷的智力测验与录用，从朝廷那里而不是从乡土关系中得到巨大的利益——尤其在明

代，乡绅的优免权益可谓登峰造极，远非微薄的正式官俸可比——凭什么说他不代表朝廷而代表乡土利益？乡绅作为在乡候补或致仕回籍的“不在任官员”，虽然不像乡吏在本乡职有专责，但毕竟也是大一统权力体系中人，不能自外于“法术势”，“吏”根深厚，甚于“儒”风。因此我们虽然不能完全否认乡绅的乡土意识——尤其到清代，由于朝廷削弱了绅权，东南市场兴起，宗族活跃，法家传统弱化，乡绅的地方色彩确有增加。——但总体而言，中国唐以后“乡役加乡绅”的国家权力控制比之此前主要依靠“乡吏”的控制，无疑是更强而不是更弱了。

的确，在很大程度上，传统朝廷向臣民行使的权力——派粮派款拉丁抓差等等——可以说无远弗届，不仅毫无疑问地延伸到了“县以下”（谁都知道当时的“国家”主要不是靠工商税、靠县以上的市民，而是靠“田赋钱粮”，即靠县以下的农民养活的），而且达到了“任是深山更深处”——只要稍微有点古文化素养的人都对古诗词中充斥的这类描写不会陌生：“桑柘废来犹纳税，田园荒尽尚征苗。……任是深山更深处，也应无计避征徭。”“因供寨木无桑柘，为点乡兵绝子孙。还似升平催赋税，未曾州县略安存。”[27]“天高皇帝远，民少相公多，一日三遍打，不反待如何！”等等。

但另一方面，如果从承担义务、提供公共物品及履行社会保障与福利责任的角度讲，则“国家”的作用又岂但没有延伸到“县以下”，就是在县以上，乃至在“闹市”里，人们也很少见到国家提供的福利在哪里。《增广贤文》、《名贤集》等传统蒙学著作都有“贫居闹市无人问，富在深山有远亲”的说法。直接的意思是指人情冷漠世态炎凉，但也确实反映那时的“闹市”毫无“福利国家”的踪影。杜甫著名的“朱门酒肉臭，路有冻死骨”之句，反映的也是城市情况[28]，足见公共服务不足、社会保障缺乏并不只是“县以下”的情形。但是谁能说那时“国家权力”在县以上也不存在？请读读《卖炭翁》吧，那幅国家统制市场、强行统购统销的图景不是很典型吗？

总之，那时传统“国家权力”，亦即专制权力并非不及“县以下”，而国家的公共服务责任也并非尽之于“县以上”。国家对于社会的作用根本不是一个强弱问题，而是一个性质问题，不是国家管事管到哪一级（县，还是乡村等等）的问题，而是在各个层次都存在着有权无责、权责不对应的问题。国家无论对于县以下还是县以上都予取予求，行使专制权力；而至少以现代福利国家的标准看，那时的“国家”无论对于县以下还是县以上又都不闻不问，拒绝服务责任。这种权大责小的状态影响堪称深远。

无福利，更无自由：既“惩贫”又“抑商”的法家传统

应当说，中国古代的儒家思想中是含有一些契约国家的因素的。早期儒家强调“君君臣臣”，君要履行君的义务，臣才能尊重君的权力。而早期儒家还有若干社会保障方面的论述，如“七十以上，上所养也；十岁以下，上所长也；十一以上，上所强也（颜师古注：令习事也）；……五十可以衣帛，七十可以食肉”。[29] 这也可以看作中国式的古代“福利国家”思想。

但是中国自始皇以后“百代都行秦政制”，法家专制或“法道互补”一直是实际上的主流。汉武帝开始尊儒，但汉以后的传统制度基本上还是“儒表法里”。其君权不像罗马帝国那样是在共和制遗产的基础上用福利讨好公民换来的，而是“强者政治”战胜“长者政治”、编户齐民社会战胜族群社会的结果。[30] 所以虽然同样被称为“专制”，秦皇汉武的国家观与罗马皇帝尼尔瓦、图拉真的国家观其实相距甚远。汉高祖说“某之产业，孰与仲多”，前蜀王建自称“提三尺剑，化家为国”，都公然视国家为己家产业。他们自然不会对臣民“自由放任”，但又哪里懂得什么“福利国家”？正如儒者黄宗羲所说，他们的“福利”概念就是“利不欲其遗于下，福必欲其敛于上”[31]！《商君书》、《韩非子》这类法家著作集“法、术、势”之大成，可以说是权力意义上“大政府”的教科书，但说它们同时也是责任意义上的“小政府”纲领，同样恰如其分。这些书不仅对国家责任、社会福利几乎不置一词，不会操心老百姓的“面包与马戏”，更不会管他们的“摇篮与坟墓”，而且赤裸裸地以民为敌：“国强则民弱，民强则国弱”；“足民何可以为治”；善治国者要使民“家不积粟”而“利出一孔”地归于统治者。如此等等。

这种统治方式的权大责小的确是世所罕见。在奈斯比特这样的人看来，瑞典是典型的“大政府”。然而咱们的秦始皇可以焚书坑儒、株连蔓抄、挟书弃市、非今者族，瑞典国家可以这样做吗？强秦有权管制信息，“博闻辨慧游居之事皆无得为；无得居游于百县，则农民无所闻变见方”，“愚农不知，不好学问，则务疾农”。[32] 瑞典政府有这个权力吗？朝廷可以管制国民，“使民无得擅徙”，“行间无所逃，迁徙无所入”，“奔亡者无所匿”，[33] 瑞典政府做得到吗？咱们的皇上可以禁止迁徙，也可以强制迁徙，“至遣吏兵，发民禾稼，发彻屋室，夷其营壁，破其生业，强劫驱掠”；“民之于徙，甚于伏法；伏法不过一人死耳，诸亡失败货，夺土远移，……类多灭门，少能还者”。[34] 瑞典国王或首相有这种能耐吗？帝制的中国常常“山泽江海皆有禁，盐铁酒茗皆有禁，布绵丝绐皆有禁，关市河梁皆有禁”。[35] 而如今西方哪一个“福利国家”能干得了这种事？

但是的确，瑞典政府要为国民的生老病死操心，承担“从摇篮到坟墓”的责任，秦始皇哪能管这些闲事！何止瑞典，当今哪怕是最“无为

而治”的自由主义政府，就说美国吧，其承担的公共服务责任都非常可观，相形之下我们的历代王朝的确更像是“管事最少的政府”。虽然前述古书中也有“七十以上上所养，十岁以下上所长”的说法，却从来没听说哪个朝代真的搞过。都说中国人传统上特别重家庭，其实这与其说是国人父慈子孝道德特高尚，不如说恰恰是由于国家的福利保障功能特别差。但是，中国的皇帝们虽然非常乐于把公共服务责任推卸给民间，推卸给家庭、家族以及诸如此类的组织，却从来不愿意、而且非常忌讳这类组织拥有公共权力。“强宗右族”在历代都是个贬义词。秦汉法家有强制分异、“不许族居”之法，北魏有“废宗主，立三长”之举，明代“浦江郑氏九世同居”，被朱元璋怀疑为“以此众叛，何事不成”而欲诛其族长，清代官府在赣粤等大族聚居地区几次试图毁祠追谱、强分族产。这种“管事最少”却擅权最甚的体制，是中国政治现代化的大障碍。

尤其应当指出的是，我国传统法家在发展“无责任的强权”方面还形成了一套独特的反福利理论。秦之法家不仅没有济贫的责任意识，而且公开以强权对贫民厉行迫害。韩非就认为“贫穷者，非侈则惰也”，救济他们就是“夺力俭而与侈惰”。[36] 因此政府根本不该救济他们。不救济也罢了，法家还认为必须剥夺他们的自由，免得他们在社会上游荡给法家制度优越性抹黑。因此商鞅变法时就公然规定要对贫民实行强制收容劳教（“怠而贫者，举以为收孥”），将他们当作罪犯与盲流来惩治，抓起来罚赎或者服苦役。后来的秦律中更是对穷人贱辱备加，不是视为“赘婿”[37]，就是骂作“人貉”[38] 或者置为“闾左”[39]，并对这些非奴非盗、唯一的罪过就是贫穷的弱势群体规定了一系列惩罚政策。

正是由于法家这种惩贫之法给贫弱者雪上加霜，与福利保障制度恰恰相反，所以后来汉唐诸儒无不认为法家的“秦政”是社会上的两极分化，即所谓“兼并”之弊的罪魁祸首，他们把“兼并”之泛滥归罪于商鞅与秦政，指斥法家“信并兼之法”、“尊奖兼并之人”。[40] 但是应当指出：法家的“惩贫法”虽然与“福利国家”的济贫法正相反，却不能说这就是“自由放任”。法家的确鼓吹弱肉强食的社会达尔文主义主张，即所谓“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力（权力）”。[41] 但弱肉强食不等于“自由竞争”，更与公平竞争无关。事实上法家和历代的“法儒”都强调经济统制与国家垄断，而反咬儒家放任了“兼并”。如“北宋的商鞅”王安石，就指斥“俗儒”过于自由放任，要对“兼并”狂潮负责：“俗儒不知变，兼并无可摧；利孔至百出，小人私阖开。”[42]

所以要说谁应当为传统中国历史上的所谓“兼并之弊”负责，首先应当

弄清这“兼并”究竟是怎么回事。如果就平民间“自由市场竞争导致两极分化”式的“兼并”而言，这种兼并历来没有法家渲染的那么严重。而就所谓“因权势以求利”[43]即马克思所说的“以统治与服从关系为基础的分配”而言，法家的确是使这种“兼并”恶化乃至多次酿成社会爆炸的罪魁。原初意义上的儒家虽然并无现代意义上的自由与社会民主概念，但相对于法家而言，他们还是既讲点“国家不与民争利”的小自由，也有过前述“古代福利国家”的言说。而这两点恰恰都不为法家所容。问题的实质在于：法家既仇视自由也仇视平等，所以法家体制下是既不容“福利国家”亦不容“自由市场”的。秦律的惩商与惩贫同样严酷：在这个有权无责的朝廷看来，除官家之外无权势的富人都是奸商，朝廷有权抄没其财而无责保护其产；同时无权势的穷人都是盲流，朝廷无责救济他们而有权抓捕他们。当代那些为“福利国家还是自由放任”而争论的左、右派怎么能理解这样的逻辑呢？

而与法家构成互补的道家，包括后世与“法儒”构成互补的“道儒”，他们的“无为”与放任与其说是对民权的尊重，不如说在许多情况下是基于犬儒哲学对权贵私利的“放任”。这样的“放任”和法儒的国家垄断与管制，在历史上也形成了一种张力，形式上有些类似于现代宪政体制下“自由放任”与“福利国家”的“左右”对峙。但是形虽略同而实大异。宪政时代一会儿左，一会儿右，是正常并且有益的现象。“左”的时候国家受到问责，重视福利、平等和社会保障，国民可以真正享受到“社会主义优越性”。但是左到头来，竞争不足效率不高，选民又会推“右”派上台，国家被限权，自由竞争，鼓励投资，提升效率，社会得以真正获得“自由主义的生命力”。待到竞争过了头，贫富分化大，选民又回过头选左派。反正不管谁上台都是民意使然，左派再怎么“国家干预”也只是尽福利之责，不至于任意没收百姓财产。而右派再怎么“自由放任”也只是让老百姓各显其能，不会“放任”贪官污吏横行霸道。这样的“左右循环”可以谓之“天平”效应：那天平的两端晃晃悠悠，但都是在一个公平的支点附近左右摆动。

而在专制时代，如北宋后期那样，王安石主张国家统制，而司马光主张自由放任，两“党”也是你上我下，轮流得宠了好几个回合。可是双方都不是受权于民，而且弄权无制约，权责不对应，王党大力扩权而不问责，马党一味卸责却不限权。尽管理论上好像双方都很高尚：王安石说是要“摧制兼并，均济贫乏”，似乎颇有“社会主义”的味道。而司马光主张“国家不与民争利”，似乎很有“自由主义”风采。不幸的是实行下来，王党的“国家统制”严厉地束缚了“阡陌闾巷之贱人”的经济发展，而马党的“自由放任”则使“官品形势之家”得以放手聚敛。王得势则朝廷禁网遍地，民无所措其手足，马得势则贪官污吏横行，民无所逃其削刻。国家的“自由放任”只能放出无数土皇帝与土围子，却放

不出一个中产阶级，而国家的经济统制也只会“与民争利”，却统不出个社会保障。王安石搞不成“福利国家”，正如司马光搞不成“自由市场”。这样的“王马循环”可以说是一种“尺蠖”效应：那尺蠖一会儿收缩，一会儿放直，可是无论收与放都只朝着一个方向——有利于权势者而坑了百姓的方向。正像俗语所说：一个萝卜两头切，左右都是他得。而北宋也就在“尺蠖”的一放一缩中走向危机的末路。

现代政府何以异于传统朝廷

现代政府何以异于传统朝廷？有人说现代政府应当是“小政府”，让社会与公民充分行使权利实行自治。有人说现代政府应当是“大政府”，必须满足多方面的公共服务需求。两说各有道理，但重要的是这里的“大小”决不是个程度的概念而首先必须具有质的规定性。现代政府的“大小”在性质上不同于传统朝廷的“大小”。否则我们就会把传统政治的不负责任误认为是“自由放任小政府的社会自治”，而把传统政治的弄权无制误认为是“民族国家建构与福利扩张”。现代西方人在宪政下生活惯了，他们整天听见的是现代的“左右”两派在争国家的“大小”，而对性质问题已经很不敏感。所以他们看我们的历史就容易出现“无福利即自由”、“无自由即福利”的错误。不是说现在我们要摆脱西方“话语霸权”吗？恐怕首先应当摆脱的就是这种“直把杭州作汴州”的问题错位吧。

当年杰弗逊那一代人探索现代政府制度时，追求的是权力极小而责任极大的“最好的政府”，然而两百多年过去，这样的政府在现实中仍不存在。经历风风雨雨之后，人们建立的“只是”那种治权民授、权责对应的宪政民主政府。有了这种权责对应的机制，也就产生了是权大责亦大的政府好呢，还是权小责亦小的政府好这样一种争论。笔者称它为关于什么是“次好政府”的争论。

但是在没有这样一种机制的时代，人们面对的往往是与上述所谓“最好政府”相反的情况，即权力极大而责任极小的政府，剥夺国民自由同时不管国民死活的政府，束缚职能高度发达而保障职能十分稀缺的政府，不承担公共服务义务却可以（为统治者的利己目的）严酷地管制公众的政府。

最好政府是不可能有的，次好政府（宪政前提下权责均大的社会民主政府，还是权责均小的古典自由政府）是难以确定的。我们可以确定的是：什么是最坏的政府？那就是权力极大而责任极小的政府。无论自由主义者还是社会主义者，在他们能够进行有意义的争论之前，首先要做、也首先能做的是改变这样的政府。这就是政府现代化这一进程的实质所在。

[1] Jack Barkstrom, Poverty, Wealth Dictatorship, Democracy: Resource Scarcity and the Origins of Dictatorship. Golden, Colorado: Pericles, 2002. pp. 7—27。

[2] A. R. Hands, Charities and Social Aid in Greece and Rome. Ithaca: Cornell University, 1968. pp. 95—100。

[3] Merritt Ierley, With Charity for All: Welfare and Society, Ancient Times to the Present. New York: Praeger, 1984. pp. 2—6。

[4] Ibid. pp. 8。

[5] T. Frank, Economic Survey of Ancient Rome, vol. 5, Imperial Italy. Baltimore, 1940. pp.4—12; 32—56; 65—90; 218—219。

[6] Richard Duncan—Jones, The Purpose and Organisation of the Alimenta. In: British School at Rome. Papers. London. v. 19, 1964. pp. 123—146。

[7] Richard Duncan—Jones, The Economy of the Roman Empire: quantitative studies. Cambridge University Press, 1982。

[8] 如笔者居住过的美国波士顿有“面包与马戏”食品超市，俄亥俄州有“面包与马戏”影剧院等。

[9] 中国的许多教科书都把“圈地运动”描述为中国式的权贵欺民、“跑马占圈”或者类似清兵入关之初的八旗圈地。“文革”前还有人专门著文把清初圈地说成是“中国的原始积累”的。

[10] N. Alvey, From Chantry to Oxfam: A Short History of Charity and Charity Legislation. Chichester: Phillimore, 1995. pp. 6—9。

[11] 秦晖：《政府与企业以外的现代化：中西公益事业史比较研究》，浙江人民出版社，1999年，第114—129页。

[12] W. Weaver, U. S. Philanthropic Foundations: Their History, Structure, Management and Record. New York, 1967. pp. 15—16。

[13] Merritt Ierley, With Charity for All: Welfare and Society, Ancient Times to the Present. New York: Praeger, 1984. pp. 22—37。

[14] 参见苏文：《亚洲是自由主义的典范？》，《读书》1996年第10期。

[15] 顾名思义，所谓返销粮其实是农民当初被征收或“征购”去的粮食，现在准许农民掏钱买回一部分充饥。如果穷得连买“返销”的钱都没有，经报批国家可以贷款给你，当然利息不高——那就算“福利”了！所以那时形容赤贫乡村的套话是：“吃粮靠返销，用钱靠贷款。”白给的“救济”那时是极罕见的例外。当然，村里有“五保户”救济，但那是村里（一般即生产队）给的，不是国家福利。

[16] 《韩非子·五蠹》。

[17] 《十三经注》（1815年阮元刻本）《孟子注疏·尽心章句》卷第十四下。又《孟子正义》尽心篇亦有类似说法：“墨翟无亲疏之别，杨朱尚得父母生身不敢毁伤之义。儒者之道，幼学所以为己；壮而行之，所以为人。故能兼爱无亲疏之道，必归于杨朱为己；逃去杨朱为己之道，必归儒者之道也。”宋儒杨时也说：“禹稷三过其门而不入，苟不当其可，则与墨子无异。颜子在陋巷，不改其乐，苟不当其可，则与杨氏无异。”（转引自朱熹：《孟子集注》。朱熹自己也说过类似的话：“墨氏务外而不情，杨氏太简而近实。”）也含有儒杨较儒墨为近之义。

[18] 参见秦晖：《传统十论》，复旦大学出版社，2003年，第61—260页。

[19] 参见（德）马克斯·韦伯：《儒教与道教》，江苏人民出版社，1993年，第110页。

[20] 吴理财：《民主化与中国乡村社会转型》，《天津社会科学》1999年第4期。

[21] W．古德：《家庭》，社会科学文献出版社，1986年，第166页。

[22] Vivienne Shue, The Reach of the State: Sketches of the Chinese Body Politic, Standford University Press, 1998。

[23] 费孝通：《乡土中国、生育制度》，北京大学出版社，1998年，第63页。

[24] G．罗兹曼：《中国的现代化》，国家社会科学基金“比较现代化”课题组译，江苏人民出版社，1995年，第272页。

[25] 《后汉书》卷五《孝安帝纪》。

[26] 参见秦晖：《传统中华帝国的乡村基层控制：汉唐间的乡村组织》，《中国乡村研究》第1期，商务印书馆，2003年，第1—34页。

[27] 后梁杜荀鹤：《时世吟》。

[28] 杜诗此篇名为《自京赴奉先县咏怀五百字》。

[29] 《汉书·食货志》。

[30] 参见秦晖：《西儒会融，解构"法道互补"：典籍与行为中的文化史悖论及中国现代化之路》，见《传统十论》，复旦大学出版社，2003年。

[31] 黄宗羲：《明夷待访录》。

[32] 《商君书·垦令》。

[33] 《商君书·垦令》、《商君书·画策》、《管子·禁藏》。

[34] 王符：《潜夫论·实边》。

[35] 石介：《石徂徕集·明禁》。

[36] 《韩非子·显学》。

[37] 《史记·秦始皇本纪》三十二年条《集解》："谓居穷有子，使就其妇家为赘婿。"《汉书·贾谊传》："秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。"师古注曰："谓之赘婿者，言其不当出在妻家，……赘，质也，家贫无有聘财，以身为质也。"可见所谓赘婿，就是无钱娶妻的穷人出赘者。他们唯一的罪过就是贫穷。战国时最早搞法家改革的魏国，就已把赘婿与商贾并列为惩罚对象。魏律认为赘婿"弃邑居野"，"率民不作，不治室屋"，亦即属于游手好闲的盲流，因而要立法贬入贱籍。商鞅、韩非发展了这种说法，从而形成秦律中谪发罪人、商贾与赘婿的一套做法。

[38] 睡虎地秦简《法律答问》有"人貉"之罪名，于振波先生考曰："貉是一种穴居动物，因为不擅长掘土，'一般利用其他动物的废弃洞穴或营巢于树根际和石隙间……北方貉在冬季有蛰眠习性'。貉的这些特性与'懒惰'、'寄人篱下'之类的字眼儿很容易联系到一起。……

要之，‘狐貉’为当时骂人习语。明乎此，鉴于法家对贫民的偏见，我们把秦律中的‘人貉’理解为‘像貉一样懒惰的贫民’大概是符合原意的。”（于振波：《秦汉法律与社会》，湖南人民出版社，2000年，第五章第二节）。

[39] 史载“暴秦”苛政有征发“闾左”之条，而“闾左”意为居于闾里之左的“贫弱”。但何谓征发“闾左”则有相反的两种解释。一说秦律本是役富释贫的，但后期役繁徭重，“富者役尽，兼取贫弱者也”（《史记索隐》）。照此说来“闾左”本来还属于受照顾的，只是后来征发越来越多就照顾不到了。又一说“谪戍”即惩罚戍边，不属于正常的徭役征发，而是秦朝对于某些罪、贱身份者的一种惩罚政策。按照汉初晁错的说法，“谪戍”的征发次序首先是罪吏、赘婿和贾人，然后扩大到曾经经商者，再扩大到曾经经商者的子孙，最后才“入闾取其左”，即凡贫弱者都在被谪之列。这就不是缩小照顾面，而是扩大惩罚面了。前引于振波书认为：“秦律既然视贫民为‘惰民’，那么罚贫民去戍边也是顺理成章之事。”笔者认为言之有理。况且晁错去秦未久，又是留心秦弊的有识者，其言也应比距秦已远的司马贞之说可信。

[40] 《汉书·贾谊传》，卷四十八，中华书局，1975年，第2244页；崔实：《政论》，引自《通典》，卷一，商务印书馆，1935年，第12页。

[41] 《韩非子·五蠹》。

[42] 王安石：《兼并》，载《王临川集》，卷四，商务印书馆，1933年。

[43] 《盐铁论·刺权九》。

『文化』的底线

自由优先于“文化”

——关于“全球化和文化多元化”的网上讨论

2000年11月3日晚7时30分，笔者来到人民日报读书论坛，和网友就“全球化和文化多元化”的主题在线交流，交流实录由版主整理后于次日在该论坛贴出。此后数日网上又出现许多跟贴与新提问，其中一

些问题很尖锐，还有些充满火药味。许多网友呼吁我继续回应，系统阐明自己的观点。我也认为有此必要。因而选择一些有代表性的问题，写成此文。文中网友提问均为网上原样。

无知小子（网友名，下略）：秦教授，请您具体解释一下文化多元化的概念？

秦晖：在最近的一次会议上，费孝通先生曾经讲过这么四句话，“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”，我以为这就是所谓文化多元的很好的表述，讲得简单一点，也可以用中国古代先贤的一句话，就是“和而不同”。当时另一位学者质疑曰：西方人要普及自由主义，他不会允许你与之“不同”的。但有人又提出：每个人之间都可以“和而不同”，这本身不就是自由主义吗？

可见，这里有一个问题，就是“不同”的单位究竟是什么？有人提出，民族与民族之间可以和而不同，但是却主张在一个民族内部实行强制原则。这当然是不行的，所谓文化多元就是价值观的多元。价值评判的器官是大脑，而大脑每个人都有一个，这大概是普天下皆同的吧？莫非某个民族是一人一脑，而另一民族却是“共脑人”？没有这个道理。因此，“和而不同”当然是指每个人之间的和而不同。

一个民族是否有不同于其他民族的特殊价值偏好？当然是有的。但其所以如此，不是因为这个民族的成员共用了一个大脑，而这个大脑的构造与别的民族有什么区别，而是因为（由于历史、环境等原因）这个民族的每个人，或至少是大多数人各自都有某些价值偏好（无论是衣食住行，还是在形而上层面），而这些偏好恰好又有共同之处。换言之，“民族偏好”是其每个成员个人偏好的“最大公约数”。例如有些人说：西方人尚能，而中国人尚贤。我们怎么证实或证伪这个说法呢？当然不是凭某个中国人（或西方人）写过一本鼓吹尚贤（或尚能）的书，——这样的书和相反偏好的书在很多民族中都会有人写，也不是凭某个民族的当权者是否把这本书挂在嘴边，而只能是看生活中一个个具体的人是否确实表现了这些偏好。尤其在与他民族比较时，更只有在可比场景下才能体现这种差别。

例如在自由的选举中，如果一个民族的选民偏好于选择贤而未必能的

人物，另一个民族的选民偏好于选择能而未必贤的人，这种“文化差异”就得到了证实。甚至如果当选者自称己贤而其实未必，你可以说选民受骗了（因此下次不会选他），却不能否定这种“文化”的存在，因为的确是这种偏好使他当选。

但如果一个民族自由选举出了能者，而另一个民族的“贤者”却是强权自封的，那么即便后者是真贤，你也不能说这里有什么“文化差异”——因为他的上台与人们的“偏好”并无关系。你只能说这里有“制度”之别，却不能以此证明什么“文化”之别。中国历史上的帝王无不自称贤明，这并不能证明“中国文化”尚贤，正如明清之际大儒们多有“凡帝王者皆贼也”之论，这也不能证明“中国文化”不尚贤一样。

可见，一种“文化”是否尚贤，关键是看这种“文化”中的一个个活人是否自由地表达出“尚贤”的偏好。同样，一种文化是否崇孝，也要看这种文化中的一个个人在没有父权强制的状态下是否能孝敬父母。当年五四时代一些人攻击启蒙者“讨父仇孝”，毁灭中国文化，陈独秀答道：“我们不主张为人父母翁姑的专拿孝的名义来无理压迫子女儿媳的正当行为，却不曾反对子女儿媳孝敬父母翁姑，更不说孝是万恶之首，要去仇他。”[1] 这道理本是显而易见的：真正的孝敬绝不是父权压迫出来的。真正的爱情绝不是“强扭的瓜”所能产生的。真正的“集体主义”也绝不是“禁止私有制”禁出来的。一切真正有生命力的“文化”，在它能够凝聚人心以抵制外部之强制同化的同时，也决不需要在自己内部搞强制同化。文化多元化必然是“文化际”多元化和文化内多元化的统一，“和而不同”、“各美其美”不仅应当是“文化间”关系的准则，而且更应当是一个文化共同体内部人际关系、不同价值之关系的准则。

事实上就其原意而言，“和而不同”这个古训在我们的先人那里，也确实是就个人之间的价值多元而言的。古代先贤在“华夷之辨”这类文化间问题上，一般都主张以华化夷，很少人有华夷价值平等的主张。“和而不同”本是主张华夏内部各种学派、思潮、观点和价值偏好应当“各美其美”，真正爱好中国文化的人不会不知道这一点！在这个意义上，文化多元化就意味着“自由优先于文化”。

网友：请问，我们中国的茅盾文学奖能否也走向世界，——去评一评他西方人的作品。

秦晖：我觉得这个问题提得很好，在事关人文价值的领域，既然我们提倡多元化，那就应该允许以不同价值为基础的评奖同时存在，我相信那些符合人类普世价值的那些评价，会在这种评奖的竞争中表现出最大的感召力。

闲话闲说：秦教授，如何才能保证“自由”在“主义”之前或者说之上？在完全没有自由主义传统的中国，那究竟有没有可能做到？

秦晖：这个问题的答案，我想大家其实都知道，问题只在于实践。所谓实践当然是指改革进程。

闲话闲说：秦教授，我的问题还有后半部分，在没有自由主义传统的中国，那样的改革是否可行？

秦晖：我认为把“传统”过于凝固化是不合适的，所谓自由主义，如果是指类似哈耶克等人的大部头著作，那么在西方人为自由而斗争的时候，他们也没有；如果是指人类对自由的一种本能的追求，那么这是普世相通的。一位朋友写道：

“小时候我是酷爱自由的，决不愿意被家长关在屋子里，而是在田野、山上、河边到处跑。我也是酷爱平等的，不论是哥哥多吃多占，还是老师厚此薄彼，我都坚决反抗。……我爱竞争，总想木秀于林；但也爱合作，害怕离群索居。而竞争与合作在竞争性儿童游戏中得到了和谐的统一：那就是大伙儿都必须遵守公认（即大家同意）的游戏规则。谁不愿意遵守游戏规则，他可以不参加游戏。他如果既要参加游戏又不遵守规则，那么大伙儿就要开除他。完全可以说，这些竞争性的儿童游戏规则充分体现了自由和平等、自由和民主、自由和法治

的高度统一。但是这些规则有时也遭破坏，而破坏规则又没法开除的人，就是队长的二儿子。记得有一次我力主开除他，被他拧掉我一个手指甲。”

这位朋友说，父亲知道他得罪了队长儿子，非常恐慌，把他打了一顿。从此他慢慢明白了有些东西是需要害怕的，“自由的传统”便慢慢萎缩了。[2] 我觉得这段大白话比许多关于“自由”的高深理论更耐人寻味。

我也曾经举过一个最浅显的例子：如果监狱不上锁，里边的人都会跑掉，这恐怕中西各国概莫能外。但，事实上有些人也宁可呆在监狱里，假如他们觉得这样更有保障的话。换句话说，人们可能为“安全”而牺牲自由，这其实也是中外皆然。因此，实现自由的过程，既是摆脱束缚的过程，也是失去“保护”的过程。假如一个体制既没有束缚功能也没有“保护”功能，就无所谓自由不自由。如果束缚性和保护性都很强，则人们自由的意愿最小（留恋保护），而自由的阻力最大。如果保护性很强而束缚很弱，那么争取自由较容易，但自由的代价（失去保护）也会很高。如果相反，束缚很强而没有什么保护功能，人们就会更加向往自由，但也更难得到它。我们的旧体制，恰恰是保护功能很弱的体制，因此，中国人追求自由的动力应该更强，小岗村农民那种集体按血手印，冒死冲破束缚的勇气就是东欧的农民所没有的。

华山剑：一问秦晖，现在，不少舆论都认为你是与新左派对立的中国自由主义者？你崇拜西方吗？

秦晖：过去许多新左派朋友喜欢引我为同道，因为我强调社会公正比他们早得多，他们在文章里经常引我的话来批评别人。但我认为，我的立场很清楚，这就是我在《问题与主义》序言中讲的：我赞成自由主义与社会民主主义都认同的那些价值（我称之为“共同的底线”），而反对他们都反对的那些价值，至于前者赞成后者反对，或者相反的那些价值，在目前的中国都还不是“真问题”。

华山剑：这是典型的外交语言，秦晖可以去当外交官。

左宗棠：一旦那些问题成为真问题，就表示中国走上正道了。

秦晖：的确如此，在发达国家，自由主义与社会民主主义争论的核心问题是“自由竞争，还是福利国家”。但在我们这里，提出这种问题简直是笑话！占我国人口绝大多数的农民既缺少迁徙、就业等最基本的自由，也几乎完全没有社会保障。他们缺少自由难道是因为社会福利太多？他们毫无社会保障难道是因为太自由了吗？西方的自由派与社会民主派在这种状况下能有什么争论？如果中国人的自由只受到福利制度的限制，中国人的社会保障只受市场竞争的影响（像发达国家如今那样），中国可不就走上正道了吗？讲了这点常识就“可以去当外交官”？中国的外交官就这么廉价？华山剑先生把中国工农的疾苦当作“外交语言”，他以为自己是哪国人？亏他还自命为“中国文化”的卫道士！

理气合：经济全球化必然导致文化一元化。同意吗？

秦晖：怎么会呢，我们今天的经济比改革前无疑是更多的趋向于全球化了，但是我们的文化也更加多元化了，倒是在改革前，我们是闭关自守的，同时也是文化（不仅仅是文化）高度一元化的。

华山剑：二问秦晖，你认为当今世界是经济一体化而文化多元化，经济和文化的发展规律是相反的吗？

秦晖：上面我已回答了这个问题。你不说“全球化”而是说“一体化”，似乎既是“一体”，就是与“多元”相反。其实你当然明白有各种各样的“一体化”。过去鼓吹“一体化”最起劲的是苏联控制的经互会，那是计划经济的“一体化”。计划经济伴随着“计划思想”、“计划文化”，连思想都给你统一“计划”了，当然不可能有“文化多元”。如今的全球化实际上是市场经济化，市场经济当然有它的毛病，但它的好处恰恰在于它与上述那种“经济一体化”“相反”，因而恰恰与文化多元相通。市场经济讲究竞争，而文化多元化不就是要“百家争鸣”吗？怎么能说这两者“相反”呢？有人说这样就叫“西化”，其实“西方”以前恰恰不是这样的。中世纪的西方不仅谈不上“全球化”，就连一国之内经济也不是“一体化”的。那时经济上是领地、行会层层割据，文化上是神权专制，哪有“多元”的影子？从那样一种状态走出来，即走向经济全球化—文化多元化，这个过程并不始自今日，实际上它就是“现代化”的另一种说法。

蓝渊：请问秦教授，中国文化的优点在吸收同化，西方的文化优点在竞争与排斥，长远而言，谁胜？

秦晖：我对这种说法本身持怀疑态度，也许不同的“制度”在吸收、竞争等方面有不同的表现，但你很难说作为民族标识的“文化”，是排斥竞争的或者拒绝吸收的，“西方文化”如果不吸收其他文明之所长，能有今日之成就吗？中国人今日在商战中的竞争表现，不也很出色吗？

燕人楚源：秦教授，我也非常赞同“和而不同”，但我对其能否实现表示忧虑。比如现代中国的满族等少数民族，已经几乎完全被汉族同化了，还能保证其本民族文化得到发扬光大吗？望教授回答。郑重声明：我绝不是民族分裂主义者。

秦晖：我认为，“和而不同”是以公民个人的自由选择为基础的，因此，“和而不同”就是要反对强制同化，而不是“强制反同化”。不管哪个民族的任何人，他如果欣赏“别的文化”，别人不应当干预他，当然这是在法制允许的范围内。但是，如果他不欣赏，谁也无权强制他，包括强制他保持“本民族”的文化在内。

燕人楚源：秦教授，提一个稍尖锐些的问题，我注意到您在“回答《询问》”一贴中在“本民族”三字上加了引号，这是否表明您对少数民族有看法。您有权不回答，但我认为作为一个治学之士，肯定能够坦然面对一切事物，不是吗？

秦晖：我之所以加引号，是因为什么东西可以称为“本民族”的，本身或许就存在着不同的看法，不管少数民族或是汉族，这一点都是共同的，所以我想，一个人如果要代“本民族”立言，特别是如果他又是针对自己的同胞提出某种限制，那还是需要谨慎点好。

华山剑：三问秦晖，经济一体化和文化多元化是不是书生的臆想？

你怎样解释现在美国话语霸权现象？！

秦晖：经济一体化与文化多元化都是一个“正在进行时”的过程，既不是臆想也并未完全实现，至于你讲到的“话语霸权”，如果是指一种强制，那不管是美国的或是任何国家的，我一律反对，但，如果一种价值被跨“文化”地自愿普遍接受，那么我想，它很可能体现了人类的普遍追求，不能说是哪一民族的专利。

华山剑：四问秦晖，你认为现在存在美国文化霸权现象吗？如果存在，你是否支持中国文化在世界走强？

秦晖：我认为，现在在很多领域的确存在着“美国文化的优势”，其中很多东西我并不喜欢，比如，麦当劳、好莱坞等等，我希望中国能拿出高水平的“文化产品”来赢得与他们的竞争，但是，每个中国人选择或不选择麦当劳等等的权利，是人的尊严，而决不是“某个文化”的特有表现。中国人应该有这种尊严。如果连这种尊严都没有，那么我们首先就没有摆脱“人身霸权”，更何谈摆脱“文化霸权”呢？

燕人楚源：鄙人在此提出几点拙见，不自量力与秦教授讨论。

我认为今天的世界名为文化多元化，实则文化一元化也。西方所谓“强势文化”作为强权政治的伴生物强力渗透到世界的每个角落，使世界人民普遍接受了西方世界的价值观，一味以西方之标准来衡量事物，这是造成当今世界物欲横流的重要因素。君不见，民族虚无主义日渐抬头，把中华民族的传统文化一概斥为糟粕。我不否认东方传统文化中有很多糟粕，但正确的做法应该是去其糟粕，取其精华，在华夏文明中，尤其是在思想领域，还是有很多瑰宝的。但现在的现实却是世界文化趋同，一致向西方看齐，使得人心浮躁，急功近利。常言道：一花独放不是春，只有百家争鸣，人类在思想文化领域才会有希望；而只有在思想文化领域大放异彩，才会有更大的发展。而现在的人类眼中似乎只有利益，这是令人悲哀的。不知秦老师如何看待此问题，望您在百忙中予以解答。

秦晖：我觉得您对“文化”的理解可能有问题，打个比方说，儒学、基督教、伊斯兰教等等，应当多元并存，但异端审判与信仰自由可以并存吗？如果后二者可以并存，前三者就绝对不能并存；如果前一种意义的“文化”要多元并存，我们就只能赞成信仰自由，而不能容忍异端审判，我不知道你所谓的“西方文化”是指基督教呢，还是指异端审判？如果是前者，我认为它远远没有一统天下，如果是指后者，那么正是西方人自己最先抛弃了这种“西方文化”，当然就更谈不上它的“一

元化”了。奇怪的是，对这样一种“西方文化”，许多非西方人反而更为恋恋不舍。

进而言之，什么叫做“西方价值观”，这种价值观与西方人的强权利益是什么关系，他们是不是就那么喜欢别人也“以西方的标准来衡量事物”，也都是个问题。例如当年西方殖民者在非洲等地贩奴掠奴，罪恶很大，可是西方人（白人）自己内部早已普及人权，禁止了奴隶制。后来黑奴们起来奋斗，争取人权（当然不是什么“非洲式的人权”），要求得到与白人平等的地位（“一致向西方看齐”？），并取得了历史性胜利。现在我要问：黑人争取的自由民主人权仅仅是“西方价值观”吗，还是一种普世性的人道主义价值？黑人要求自由平等，就是屈从“强势文化”，“一味以西方之标准来衡量事物”，而俯首帖耳甘心为奴反倒是抵制“文化霸权”、拒绝“西方价值观”的壮举吗？

显然，这些问题只可能有两种答案：或者自由人权等等是普世价值，因而不存在屈从“西方价值观”的问题；或者如果那些东西是“西方标准”，那它与西方人即白人的霸权利益也是冲突的，而不承认白人人权标准可以适用于黑人的“双重标准”理论才是霸权利益所需要的。事实上，我们在南非废除种族主义的过渡期就清楚地看到：正是专制的“黑人家园”传统势力和“祖鲁文化复兴运动”（因卡塔）与白人政权在联手阻碍黑人解放，而似乎更为“西化”的非国大则领导了这场解放。历史上这类事真是太多了。

网友：秦晖是故意和我们玩眯眼游戏，麦当劳怎么可以和哈耶克相比！我是在问西方思想文化的霸权！

秦晖：可比不可比，看你谈的是什么问题。在生物学中人与老鼠是可比的，在伦理学上就不可比了。在人们可以选择和不选择这一点上，麦当劳为什么不可以和哈耶克相比，你有不赞成哈耶克的自由，别人有赞成的自由，这与选择不选择麦当劳难道有什么不能类比的区别吗？我倒很想知道，在我们现在讨论的语境中，所谓麦当劳与哈耶克不能类比的含义是什么？是说我们不禁止麦当劳但要禁止哈耶克呢，还是不禁止哈耶克但要禁止麦当劳？“防民之口，甚于防川”，在弘扬中国文化时，先贤这句宝贵遗训也不该忘记吧。

丰临：文化多元化的前提：多元中的每一元趋于成熟；多元文化之间可以平等的学习和讨论；多元文化有共同遵从的基本原则；基于人的发展的价值评判；任何一元文化都服从于个体人的自由选择和个体人的幸福的考虑；以人的进步为社会进步的衡量标志；多元文化共同致力于人类进步和人的自由、幸福的实现；没有任何特殊的一元文化；任何一元文化都是可以讨论的；不立足于人的发展的伪文化没有生存空间；任何一元文化都是该文化主体中人的自由选择和讨论的结果……

秦晖：我同意你的看法。尤其是“不立足于人的发展的伪文化没有生存空间”说的极好！如今的确有一种只爱“文化”不爱人的怪现象。我看到一篇文章大骂农民流动毁坏了“乡土中国文化”，另一篇文章甚至把公路与广播都看作对“本土文化资源”的威胁。一些人张口“文化”闭口“民俗”，其实有民才有俗，关心民俗，归根结底还是要关心“民”，关心人。然而如今对民俗感兴趣的人，包括艺术家与学者中，不少人却是心里既无“民”，眼中惟有“俗”。一些人把贫困当作牧歌来欣赏，甚至提出应该把某种“文化”当作标本封闭起来，以免外来影响破坏了这种现代人乐于欣赏的“风景”。这样的“民俗”作品纵然能时髦于一时，终究是没有真正的生命力的。

华山剑：五问秦晖，如果你认为世界应该文化多元化，而现实是西方文化过强，那你的文化立场是否应在中国一边！

秦晖：如果你说的“西方文化”过强，指的是基督教、麦当劳等等，那么我可以说，我希望并且力争“中国文化”在多元中崛起，我会为此竭尽全力。但如果你是指的中国公民如今享有的权利太多，那么我希望你容忍这一点，看在你是个中国人的分上！即使你认为这种权利是一种“西方式的”权利而讨厌它，你完全可以不去行使它，但你无法剥夺别人的权利。就算是“西方式的”权利，但它是我们的同胞在行使，并

不是“西方人”的治外法权，更与“西方文化霸权”无关。相反，如果是“西方人”行使了“中国式的权力”（比方说秦始皇式的权力），那才是真正的西方霸权了。你说呢？我常常纳闷：为什么我们有些“中国文化”的弘扬者喜欢在自由民主人权等领域竖起“华人与狗不准入内”的禁牌？为什么正是他们，喜欢拿西方中世纪的人权标准来强加于自己的同胞？

存在与虚无：请问秦教授，您如何评价吉登斯的“第三条道路”？您对法国大革命和英国光荣革命作何评价？

秦晖：关于“第三条道路”一书，我曾写过一篇文章，登在《世纪中国网》上，请你指教。文章题目《“第三条道路”还是共同的底线？》就反映了我的观点。至于法国革命和英国革命，详细评论说来话长，我认为他们都有宝贵的遗产值得继承，也有教训需要吸取。最重要的一点是：至少在自由秩序有待争取的时代，“消极自由”与“积极自由”应当是互补的，而不是互斥的。

燕人楚源：文化多元化就应该允许人们自由选择，这是你我共同的观点。而我在《讨论》中想说明的也正是此点。打个比方，有的人爱吃面包，有的人爱吃饺子，这纯属个人口味问题，无可非议。但如果有一天天下绝大多数人都只吃面包了，这正常吗？

秦晖：这要看他们是为什么而“只吃面包”，如果有人不准他们“吃水饺”，那我们要跟这个人拼命，但如果是自己爱吃，那么随他们去好了，反正我是不吃的。

燕人楚源：我刚才是说如果人们都是自愿选择“面包”（西方文化）的话当然无可非议，但现实情况并非如此，西方文化的走强是强权政治带来的结果，因此可以说是无形中变相强迫人们接受，而并非完全因为面包比饺子好。这就值得警醒了。秦教授怎么看？

秦晖：强权政治在国际政治领域当然是存在的，这就是我前面所谈到的“国家利益”的冲突，道理很简单，任何权力都有越界的可能，关键在于有制约它的机制即民主机制，目前人类在民族国家的范围内已经找到了建立这种机制的方法，这是我们应当学习的，全球化为这种学习提供了方便。而在国际领域确实还没有这种机制，所以全球化不会消灭国家间的利益冲突。我们需要捍卫国家利益，但这与在国家的范围内消灭强权政治，实行公民政治，应该是并行不悖的。

华山剑：六问秦晖，你主要的学术思想资源和立场是中国还是西方，如果是西方，你是不是在对西方锦上添花！

秦晖：我的思想资源既有中国也有西方的，但我认为这并不重要，关键在于这些资源有利于人类，因此也就有利于我们中国人。其实，我所运用的“资源”恐怕更多的是属于一些常识，无论中西皆通行的常识，可惜的是，这些常识有时被人遗忘。

闲话闲说：秦教授，您对哈耶克为自由所作的界定及他的自由秩序理论如何看待？

秦晖：其实我对哈耶克的思想是有不少保留的，我认为他面对的问题与我们有很大的不同，他的全部理论基本上只是讲我们不能做些什

么，以免失去自由，而不讲我们应当做些什么，以便得到自由。显然，这并不是我们面临的基本问题，哈耶克没有写过《通往自由之路》，这不能苛求于他，但是，我们因此也就不必把他当作神来崇拜，我有两句话，一句叫做："主义"可拿来，"问题"需土产，"理论"需自立；另一句是：弘扬"普世价值"，慎言"普世问题"。

唐汉：秦教授，请问你对中国文化与现在普遍倡导的全球化概念如何看待？我的意思是说，中国文化如何来面对全球化的冲击，更进一步的是与美国文化或美元文化相抗衡，甚至可以说是稍稍地领先。

秦晖：我以为所谓中国文化最深刻的内容与其说是只有一部分中国人讲的，甚至是光讲而不做的某些书籍，不如说是真正代表五千年以来一以贯之的那些民族特点，比如，作为单音节词根语的汉语和作为形声字的汉字所导出的那些思维方式，这些方式在新的世界上也许会有以前未曾发挥出来的活力。简单点说，我认为英语的霸权（这可能是如今名符其实的一种"文化霸权"），在信息化进一步向纵深发展的时代会遇到挑战，单位符号信息量更大的汉语是更有希望的。

其次，与包括西方主要语言在内的其他语系相比，汉语（以及汉藏语系的若干语言）有个独一无二的特点：它的每一个音节（"字"）都有其独立的语义，构成所谓的词根。而西方语言没有"字"的概念，只有纯粹表音而无语义的"字母"，若干字母组成"词"才有了语义。每一个音节都有独立语义的这种语言如果说能影响思维方式的话，我想它是有利于形成"每一个个体都有独立价值，都是独立的意义单元"这样一种观念的。尽管"文化决定论"不能成立，最能保障个体意志自由的制度也不是我们首先创立的，但中华民族在这方面的创造力也不可低估。中国人建立过亚洲第一个共和政体，如今中国人在一个地区创造的民主宪政转型也比世界同类地方更成功。因此那种以为"文化劣根性"决定了中国人只能当奴才的说法是毫无道理的。至于中国人在市场经济中表现的"商战"才能，更是世所公认的了。香港、新加坡这些地方不只是GDP增长快，经济自由度也连年居世界头几位，超过绝大多数欧洲国家。

每个音节都有独立语义的汉语有利于培养个性（只是"有利于"，并不是说讲汉语者都有个性），而作为形声字的汉字又有利于培养凝聚

力。由于汉字不是拼音文字，方言差异极大的中国人仍能拥有共同的书面文化，避免了古罗马文化因拉丁语的方言化而消失这类其他文化常见的命运。过去这造成了中国文化的“连续性奇迹”，今后这种书面文化统一性形成的凝聚力，仍然有利于全球化时代中国人的发展。

网友：中国人也许有盲目崇拜麦当劳、肯德基等洋货的心态，这种心态说明中国人的思想很难独立自主。

秦晖：如果你认为“盲目”（其实我也这样认为），你可以进行评论或规劝，但不能强制，一个文明的社会应该对不影响他人自由的某个人的“盲目”选择予以宽容，否则这个社会就只有“英明者”的活路了。

燕人楚源：请问秦教授，您是否认为有一条龙身上虽然有很多历史遗留的沉疾，但也不乏灿烂之处呢？如果是，我们为什么不应该批判地继承和发扬呢？

秦晖：“批判地继承”当然是绝对正确的，问题在于批判什么？继承什么？如果把“文化”理解为某种学派、某种典籍的话，我以为以往我们的遗憾可能不在于批判过多或者继承过多，而在于可能批判了一些不该批判的或者是批判过分，同时又继承了一些不该继承的，具体地说，例如“五四新文化运动”，我以为它的局限性（它的功绩这里就不说了）与其说是过于激进或是过于保守，不如说是：它在反儒这一点上是过于极端了，而在反“法”（法家专制传统）上又远远不够，以至于后来出现了那场“批儒弘法”的灾难。而实际上，中国以往“罢黜百家”则罢矣，真正“独尊”的何尝是孔孟的那种“儒术”。所谓性善论、仁治说、伦理中心主义不过说说而已，“百代都行秦政制”才是真正的传统“硬件”，而“软件”则如王夫之所言：“上有申韩，下必佛老”，有权者行“法术势”而指鹿为马，无权者圆融通透而“难得糊涂”，致使性恶论、厚黑学、权力中心主义和“儒之吏化”泛滥成灾，形成“法道互

补”之弊。而儒家虽然不是什么“超越现代性”的救世法宝，却也并非中国进步的主要障碍，除了“民贵君轻”、“因民所利”、“不欲勿施”和“有教无类”等资源如今仍然具有生命力外，原初儒家的小共同体本位取向，至少在现代化进程前期也不是压制个性自由的主要问题，相反它在与“西学”会融后（这一点至为重要！非此则儒学难以走出“儒表法里”的怪圈）还可能有助于消除法家专制传统。所以，我在文化上还有一个主张，那就是西儒会融，以消解“法道互补”（即强权哲学与犬儒哲学的互补）之弊。

肖晓春：教授似乎太乐观了，弱势国家和民族既无法拒绝经济繁荣的诱惑，同时又丢掉了自己的文化具体性和个性。

秦晖：你这个“具体性和个性”说得好，如果我们民族的每个人之“具体性和个性”都能得到宽容和保护，何愁我们民族的“具体性和个性”会受到威胁？但我这里要强调一点，我们今天只是谈的文化问题，并不是在谈“国家利益”，全球化时代是会有国家利益的冲突的，即使文化相同主义相同，两个国家的利益也不会完全一致，但这与文化冲突是两回事，“文化国粹”的爱好者同时是卖国贼，西学的弘扬者同时是爱国者，这样的例子还用我多举吗？

黄炎：秦教授，请问您认为中国人该不该去拿诺贝尔文学奖，比如高行健。我认为高的获奖是全体中国人的无上荣光，更是中国文化、华夏文化在经历了百年磨难之后的被世界重视和承认，尤其是西方，他们不承认这个事实——不行！你以为如何？

秦晖：据我所知，对高行健的获奖，不但不同价值观的人有不同的评论，就是同样价值观的人具体到这一件事也有完全相反的看法，高行健获奖的最大意义在我看来，并不在于高行健本人是否最优（我以为不是），而在于人们对这次获奖所发表的各种自由言论本身。

唐汉：秦教授，请问你对现在的企业文化与校园文化有何看法，我的意思是说，从大学校园出来的莘莘学子很难一下子或者很长一段时间对企业适应，您认为，校园文化该如何处理，同时，企业文化又该何以发展中国特色？

秦晖：我们现在一般在“一民族不同于他民族的特点”这个意义上使用“文化”一词，所谓全球化时代的多元文化，就是这个意思。因此，你讲的“文化”与本次讨论大多数人讲的含义不同。你上一个问题实际上是对如今我们教育制度的质疑，所谓学校毕业出来无法适应企业，应该就是这种问题。关于教育，我在《问题与主义》一书中有一篇文章《教育有问题，但不是教育问题》，请你指正。

燕人楚源：对“法道互补”的回应。你说得很正确。可问题是大多数年轻人不能做到。一味崇西贬中，而老年人又正相反。这个问题该如何解决？

秦晖：我感觉和你不同，我以为“法道互补”之弊在各个年龄段都存在，这一辈不见得比上一辈更清醒。但是，对于“西儒会融”我还是乐观的，至少不是绝望的。

蕞蕞：请问自由主义如何应对多元主义的进攻？

秦晖：我理解的“自由主义”实质是“自由优先于主义”，在这个意义上，自由主义本身就是多元主义，谈不上应付进攻的问题。我前面已说过：文化多元化，就是“自由优先于文化”。但如果所谓多元主义指的是信仰自由与宗教审判并存的话，那当然是提出了一个问题，但我以为，信仰自由终将战胜宗教审判，或者说是可以战胜后者的进攻。

在这个问题上，我以为真正陷于理论困境的是一些自由主义的批判者，他们一方面以“文化多元主义”为理由，把自由、人权等等价值的弘扬说成是“西方文化的一元化”，另一方面又强调“不允许‘自愿当奴隶’”，亦即主张“强迫你自由”，我以为这两者是尖锐地矛盾的：假如某一“文化”中人们甘愿人身依附于他们的酋长，那么从文化多元的立场出发，别人不应当去干预他们，更不能“强迫他们自由”。换言之，在这种情况下文化多元主义必然意味着允许“自愿当奴隶”。但如果人们不再甘愿依附而起来反抗酋长，酋长却镇压之并强迫他们当奴隶，那么按理讲，别人就应当声援他们的斗争。这并不违反文化多元主义（既然他们已不愿做奴隶，亦即做奴隶这种价值偏好已不存在，当然就不能说做奴隶还是一种“文化”了），同时也符合自由主义乃至社会民主主义。因此，这两种主义与“文化多元”并不矛盾。

然而照上述批判者的立场，事情便变得很滑稽了：在人们甘愿依附于酋长（亦即该“文化”确实存在）时，这些批判者要“强迫你自由”就势必破坏文化多元主义原则，而遵守文化多元主义，就只能允许“自愿当奴隶”。相反，当人们不愿依附并进行抗争（即上述“文化”已不存在）时，批判者却要求别人不准声援他们，要看着他们被迫当奴隶，否则就是“以西方的标准来衡量事物”，就是追求文化一元化——换言之，批判者的立场在这里变成了：不允许“自愿当奴隶”，却允许“强迫当奴隶”！

可见，自由主义、社会民主主义与文化多元并不矛盾，但“强迫你自由”与文化多元主义绝对是矛盾的。上述批判者既然张口闭口文化多元，“不允许‘自愿当奴隶’”的高调就很难唱下去了。

hhj：西方文化的核心是进取型精神，而东方特别是中国文化则是“无为”型精神，秦晖先生是否同意？

进取精神使西方获得了今日的成就，但同时也致使人类生存与生态陷入巨大危机。而中国的无为精神虽然未能使中国像西方那样发达起来，但它却使人类与自然和睦相处。在生态渐渐恶化的今天，中国式

的无为精神也很可贵。因此东西方文化的结合应该是最理想的。

秦晖：这种说法以及同类的说法，在五四的时代十分流行，当时也起到了振聋发聩的作用，但是现在对这种大而化之的说法，我持慎重态度，更确切地说，我以为制度的区别比所谓“文化”的区别更重要。

华山剑：将制度和文化区别开来，这的确是秦晖的一大发明！

蕞蕞：你说的也对。制度和文化难道能分离。都是大而无当的概念，在这种讨论中。

秦晖：制度与“文化”能否区别，关键在于你如何定义“文化”。改革前我们经常谈论“封建文化”、“资本主义文化”和“社会主义文化”等等。这里所谓的“文化”当然不能与制度分离，因为它的定义就是某种制度中的“上层建筑”。但是这样定义的“文化”就与“民族性”无关，也不是一民族不同于他民族的特征了。所以那个时代人们是不大讲什么“中国文化”、“西方文化”的。

但如果“文化”被定义为民族性，那就必须把它与制度区别开来。道理很简单：在这种定义下把“文化”与“制度”混为一谈，就等于把民族性与制度混为一谈。仿佛一个民族只能“天不变，制亦不变”地维持一种制度，中国人永远只能“君要臣死，臣不得不死”，而西方人从荷马时代就有议会民主——我们能接受这种说法吗？按这种说法，一切改革也都不要搞了。如果帝制就是中华民族“不同于他民族的特征”，那辛亥革命就是毁灭中华文化，孙中山就该是民族败类了！

常识告诉我们，基督教、儒家和伊斯兰教是一种区别，神权专制异端审判和政教分离信仰自由又是一种区别，欧洲过去与现在都属于基督教文化，但神权专制时代与信仰自由时代的制度差异何啻霄壤之别！

如果这些常识“是秦晖的一大发明”，我只能感到悲哀。

总之，随着定义的变化，“文化”与“制度”可以不分，但那样的话，“文化”与民族特征就绝对要区别；如果把“文化”当作民族特征，“文化”与“制度”就必须区别开来。二位网友可以作第一种选择，但那样的话，就不要讨论什么“中国文化”、“西方文化”了。不论哪种情况，民族性与“制度”都不能混为一谈。

hhj：我是从人类生态的恶化来考虑这个问题的，西方的进取型造成了人类生态的恶化，而中国的无为型则正好可协调人与自然的关系。

蝶之仙：我不同意这样的将老子、孔子哲学降低为环保理论的观点。

hhj：当人类因环境问题而灭亡时，你说任何哲学是不是应该关注一下环境问题？

蝶之仙：哲学关心环境问题，与儒家道家哲学的本意毕竟不同吧！

秦晖：我国古代的“天人合一”学说，是一种以“宇宙等级秩序”来证明人间等级秩序的理论，它与环境保护本不相干，倒是与“文革”中那种“天上星星向北斗，地上葵花向太阳，人民心向毛主席”的歌谣同一思维逻辑。如今人们把环保意识附会于它，倒也不无可取，因为作为符号的语言能指在历史中增添新的所指，所谓托古改制、借古喻今之类，不是作为学问而是作为宣传手段，也是有用的。

问题在于环境保护绝不仅仅是、甚至主要不是一个认识问题。没有一

种有效的制度安排，所谓“重视环境”只能流于空谈。由于经济学上所谓外部性，人人明知重要而又人人破坏之的事例不胜枚举，筒子楼里公共水房往往污秽不堪，就是一个例子。至于我国古代，无论其“文化”是进取的还是无为的，其环境的纪录应该说并不好，远的不说，明代的《徐霞客游记》中在江西、浙江、湖南、广西、贵州、云南一路，都记载了严重的环境破坏，造纸业污染河流、烧石灰污染空气毁灭风景、乱砍滥伐使“山皆童然无木”，生活垃圾使永州、柳州等地的许多名胜堙为“污浊”的“溷围”。如果说那时还没有出现尾气、酸雨和核污染，那只是因为古人还不懂得相关工业技术，而不是因为他们懂得“天人合一”。

今日人类面临的环境危机，恐怕也只能主要依靠全球合作下的制度创新与技术创新来解决。当然“全球合作”伴随着冲突与讨价还价，各国都知道环保重要，但都想尽量少为此付出代价，而只想“搭便车”，尤其发达国家对这种局面难辞其咎。但这与上述“公共水房问题”一样，是利益协调机制问题而不是认识问题，或者说是制度问题而不是“文化”问题。“天人合一”的新解释我很赞成，但只怕作用有限。

唐汉：请秦教授诠释一下“全球化”的含义——在现代竞争社会——兼作方才秦教授“校园”问题的回应！

秦晖：“全球化”的解释据说已经有一百多种，我无法给出一种标准的定义，但是我想，“全球化”应该使我们每一个人更有可能实现“我所喜欢的”目标，包括“乌托邦”目标，只要它不强迫其他人，如果是这样的话，“全球化”的世界将是更异彩纷呈的世界，其中包括也有反对全球化的声音这一“彩”。

华山剑：我早就说过中国的自由主义者们大多有乌托邦情调，人们总是不信，这不，秦晖就认账了！

皮士：新左派的乌托邦情结更浓烈，离现实更远。

蕞蕞：这里应该露出华山剑的马脚了：

1．“我早说过”是在什么时候什么地方说过的。谁会有这种言说的权利，应该充当什么样的角色才会有这样的言说的权力。

2．“人们总是不信”，他是向什么人说的，对象是谁，为什么不信？

太有必要集结一下华山剑的贴子了。一定很有意思。看一看他的这几问的核心到底是什么。

秦晖：关于乌托邦与自由的关系，我在《善恶、信仰与自由》、《失去强制的乌托邦》、《自由、乌托邦与强制》等几篇文章里已经讲得不少。我已经表明我的立场是“共同的底线”，因此无论自由主义是一种时髦还是一项罪名，我都既不会刻意自称是自由主义者、也决不回避别人称我是自由主义者。我不知道我对乌托邦的看法是不是标准的“自由主义观点”，因为的确有些自由主义者认为乌托邦是灾难之源，但也有些自由主义者例如诺齐克，虽然并不追求乌托邦，但明确表示不是反乌托邦主义者。

我也许比他们更不反乌托邦。我认为乌托邦（它的狭义定义涉及复杂的宗教学问题，这里只取广义，即“不能实现的理想”）首先是无法“告别”的。因为人们不能事先判定什么可以实现、什么不能实现，然后只在“可以实现”的范围内思考。在这个意义上，“告别”了乌托邦，就不再有自由思想者。哈耶克指出理性的局限，呼吁警惕“理性的僭妄”，他说的不错。但他回避了一个悖论：“理性的局限”应当重视，但正因为有这种局限性，人不可能确定“理性之限”在何处。所以“限制理性”既不必要也不可能，而限制强制才是既必要也可能的。

其次，乌托邦本身也不是什么坏东西，古人云：“取法乎上，仅得乎中；取法乎中，风斯下矣。”尽善尽美大概是不可能的，但如果人们根本不想追求尽善尽美，又何来较善较美？因此对乌托邦的追求（这里姑不讨论某种具体的乌托邦是否可欲）其实很可贵。如果人们都“现实”到了不敢“想入非非”的地步，那倒糟糕了。

那么为何以往在某种乌托邦的名义下常常造成灾难？道理很简单：因为强制。任何“主义”或“文化”，无论它是“激进”的还是“保守的”、“空想的”还是“现实”的、“中国”的还是“西方”的，作为一种思维活动都只能属于具体的思想者个人。我可以为我所信的而献身，但我不能代替你信什么并强迫你为“我觉得你应该信”的东西而献身。任何奉行强制原则的“主义”、“信仰”或“文化”都会面临如下悖论：如果信仰能够成为强制的理由，则被强制者不仅无从判断强制者的“信仰”是合理的还是荒唐的，是可实现的还是“空想”的，甚至也将无从判断强制者是否真有信仰，从而为全无信仰只为一己之私滥行强制者迫害虔诚信仰者创造了最佳条件。莫尔们的蒙难与托尔克维马达们的得势就是这一逻辑的结果。

要之，“托尔克维马达迫害莫尔”这种恶现象的原因不在于“空想”，而在于强制；除恶之法因而也不在于“现实主义”，而在于自由。“空想”本身再幼稚，无非是不能实现而已。坚信者本人不惜蹈艰履苦而躬行之，如后来的欧文、卡贝等人之所为，纵使事终不成，也在人生的悲壮之中给历史留下了一种崇高，而并没给社会带来灾难。反过来说，没有“空想”的强制、“现实主义”强制可能造成的祸害未必比“理想主义强制”小——实际上由于强制本身具有消灭“理想”（就像消灭莫尔本人一样）的作用，一切打着“理想”招牌的强制几乎都会变成厚黑学家的“现实”利益强制的。

500年前的宗教审判是这样，500年后的“左”祸也是如此。在中国的“左”祸中的确有过“右派”被“左派”所整肃、一种“主义者”被另一种“主义者”所整肃的事例，但更多得多的还是大批“无不同政见者”被借“信仰”之名以营私的政治流氓所陷害、所冤杀的事例。如今那个时代常被说成是个“乌托邦”的、“理想主义”的时代，其实那时多的只是关于“理想”、“主义”的假话，在“莫尔”遭难、“托尔克维马达”得势的时代，哪里真有什么“主义”可言！

所以，信仰是可贵的，但信仰不能成为强制的理由。“乌托邦信仰”不能成为强制的理由，“现实主义信仰”同样不能成为强制的理由。我们说市场经济优于计划经济，这不是因为后者是“乌托邦”而前者就是“现实”的——实际上，“纯粹的市场经济”与“纯粹的计划经济”大概都是乌托邦，而“不完全市场”与“不完全计划”都具有现实的可行性。然而，“计划经济”是“一切行动听指挥”的强制经济，“市场经济”则是自由经济，它允许每个人追求自己的目标，包括乌托邦目标。“计划经济”禁止私有制，而“市场经济”从来不禁止“公有制”。相反它可以使强制化私为公与强制化公为私者都难遂其欲。无怪乎一百多年来各国各派的社会主义者如英国的欧文、法国的卡贝和俄国的格伊恩斯等等，

都甘愿背井离乡到那个最典型的市场经济国家去搞乌托邦实践，形成所谓“社会主义者爱美国”的传统。可见现代市场经济尽管如其批评者所言，只有“形式自由”而不能令人满意，但由于它最大限度地减少了强制，因此它不仅比“计划经济”更有效率，而且也更人道。

经济是如此，“文化”等其他领域亦然。正因为如此，人们才呼唤一个人格独立、信仰自由的公民社会。这个社会与宗教审判时代的社会之别，决不能仅仅看成是“理想主义”转向“现实主义”之别，或者由“A文化”转向“B文化”之别。因此我向“右派”说：过去的灾难不在于乌托邦，而在于强制——强制化私为公。我也向“左派”说：现在的问题不在于市场，仍在于强制——强制化公为私。对于“西化”派与“中国文化本位”派我也持同样态度。我对“告别乌托邦”不感兴趣，但要为告别强制而奋斗。我相信这种努力不是乌托邦而是可实现的，但就算“知其不可而为之”，我也相信它不会给人们带来坏处。

至于华山剑先生的“反乌托邦”，我只能说：过去人们压制“自由主义”通常是打着“理想”的旗号，如今则是公开亮出“现实的”既得利益取向了，这正表明我们的努力是有希望的。华山剑先生指出了我的理想主义色彩，对此我应当说一声“过奖”！

燕人楚源：在这里澄清一个概念，我所指的文化不是指某些具体的宗教或学派，而是一个民族在产生和发展过程中逐渐形成的一种理念，文化就是这种理念的积淀。当然，这种理念有时会通过宗教或学派体现出来，但是是理念创造了学派或宗教，而不是反之。不知我的理解是否正确？

秦晖：我觉得谈论“一个民族的理念”需要谨慎，如果说我们汉族人都自认为炎黄子孙这个理念大概是有的，如果说我们比其他民族的人更不重视公民个人权利，这个理念就绝不是“民族理念”，而只是一些人的理念，如果说我们民族的理念就是认同孔夫子或其他什么人，那就更成问题了，假如说一个民族要有富于凝聚力的某种共识，那么这种共识只能建立在尊重民族的每一个成员权利与尊严的基础上。

乌有庄100号：秦先生能否给“先进文化”下个定义，中国传统文化是先进文化吗？

秦晖：人们通常把“文化”定义为“一民族不同于他民族的特点”，在这个意义上，“文化”几乎是“民族性”的代名词。这个意义上的“文化”是不能比优劣的，因为这等于说民族有优劣。在这个意义上也就不存在什么“先进文化”。“文化不可比，制度有优劣”，这是我的基本看法，因此，我赞成文化相对主义，但我主张把文化相对主义的命题倒过来讲，即把“凡是文化都不可比优劣”改成“凡是不可比优劣的那些民族特征就是文化”。如果可以比较优劣，那很可能就是属于制度范畴内的东西了。

华山剑：唉！中国自由主义者的缺陷在这里表达出来了！哲学有高低，文化却无优劣！哲学不是文化？！

秦晖：这个反问还是上一次的同义反复。哲学如果与制度相关，它就有优劣：法西斯哲学当然劣于民主哲学。如果与民族性相关，它就无优劣：“中国哲学”与“西方哲学”就无优劣。不过作为世界观的哲学历来是多元的，什么是“民族的”哲学？比如“中国哲学”吧，它是儒家？法家？还是黄老或阴阳？很多人大概会把儒家哲学当作“中国哲学”的正宗，那么反孔的人难道就是站在“外国哲学”的立场上？

其实“文化”这个概念同样如此。笔者曾提到一种悖论：设若某甲性喜吃米饭、喝老白干，某乙性喜吃面包、喝威士忌，我们就说二人各自属于一种“文化”，如果有一人群A都像某甲那样饮食，另一人群B都像某乙那样饮食，我们就名之曰文化A和文化B。

但如果某一人群C实行饮食自由之制（即其成员可以自由选择吃米饭或面包等等），而另一人群D则厉行饮食管制，只许吃某一种食品（许食面包而禁米饭，或者相反），那么这两者是否也构成了不同的“文化”，“姑且称之为文化C与文化D”呢？

当然不是！C与D决不是文化之分。

这首先是因为A与B、C与D这两种“文化划分”是互悖的：在前一种划分里分属两种“文化”的人，在后一种划分里完全可以同属一种文化：吃米饭者A与吃面包者B都属于后一划分中的“文化”C。反过来说，前一种划分里同属于一种“文化”的人，在后一种划分中也会分属两种“文化”——比方说同为吃米饭者，如果他并不禁止别人吃面包，那他就属于“文化”C，如果他禁止，则属于“文化”D。这样一来，在逻辑上“文化识别”就成为不可能。——请注意这是在逻辑上不可能，不是说的经验边界模糊问题。如果一个人既喜欢吃米饭也喜欢吃面包，你可以说他既有文化A、也有文化B的成分，因此很难识别。但这只是个经验边界模糊问题，你不能因此说文化识别这件事本身是没有道理的，因为的确存在着只喜欢吃面包和只喜欢吃米饭的人，亦即文化A和文化B的确可分，尽管亦A亦B或非A非B的情况也不能排除。但如果只吃米饭者自己就可以既属于此文化也属于彼文化，而只吃米饭者和只吃面包者又都可以属于同一文化，同时我们又认为吃米饭者构成一种文化而吃面包者构成另一种文化——那这种“文化识别”还有什么道理可言、还有什么意义可讲！

文化识别都不可能，更谈何“捍卫文化”？岂止“捍卫”，一切关于“文化”的讨论都将成为不可能。因为这种讨论将出现更滑稽的悖论：在前一种划分的意义上提倡文化宽容、文化多元或文化相对论，就意味着在后一划分意义上只能认同“文化C”而不能容忍“文化D”，即在这一划分中“文化宽容”之类命题是无意义的。而如果在后一划分中主张文化宽容（即认可“文化”D的不宽容原则）或文化相对（肯定D与C各有价值，不可比优劣），那在前一划分中的宽容、相对云云就全成了废话。为了使“文化讨论”有意义，在逻辑上就必须排除后一种划分。这与讨论者的价值偏好无关。你可以喜欢饮食管制，你可以说这种“制度”很好，或者说这种“规定”很好，但不能说这种“文化”很好，否则就没法跟你对话了。

因此“文化定义”尽可以千奇百怪，但都必须以承认价值主体（个体）的选择权为逻辑前提。即它只能意味着“我喜欢如何”，而不能意味着“我被要求如何”。我喜欢吃米饭和你喜欢吃面包是文化之别，但我被要求吃米饭和你喜欢吃面包，就决不是文化之别。喜欢缠足和喜欢隆乳，是文化之别，但强迫别人缠足和自己喜欢隆乳，就决不是文化之别。基督教、伊斯兰教和儒教是文化之别，但信仰自由和异端审判决不是文化之别。喜欢拥戴大贤大德和喜欢拥戴大智大能，是文化之别，但统治者的权力是否来源于被统治者的授予（即来源于后者的“喜欢”），就决不是文化之别。而只要不违反这一逻辑，“我喜欢如

何”的现实边界模糊一些也无妨。有人对如今滥用“文化”一词很反感，如什么烟文化、酒文化乃至厕所文化等，但我以为在这方面不妨宽容些，承认不承认“烟文化”“酒文化”，无非关系到文化讨论是雅一点还是俗一点，上纲上线一点还是鸡毛蒜皮一点，但如果把自由、人权之类概念都弄到“文化讨论”里（像如今一些“后殖民文化”讨论者那样），那就把“文化讨论”弄成全无起码逻辑可言的一堆废话了。比方说，我们讲满清入关后强迫汉人剃发易服是一种文化压迫，现在如果有人说，假如清朝当时不强迫汉人剃发易服那就是一种更严重的文化压迫，因为他们把“自由”强加给汉人，或者说，汉人反抗剃发易服就是一种更严重的文化压迫，因为他们想把“自由”强加给满人。——那不是胡扯吗？

清初人民的反剃发斗争是一种捍卫“文化”的斗争，同时更是捍卫权利与尊严的斗争。而辜鸿铭在民国初年以蓄辫著称，他并没有受到什么干涉，因此他的行为并不是在捍卫什么“文化”。这倒不是说蓄辫与蓄发有什么优劣之分，也并不是否认蓄辫代表一种“文化”。而是说任何“捍卫文化”的斗争首先都是捍卫自由的斗争，即捍卫人人有选择“我喜欢如何”之权利的斗争。在已存在自由的条件下，人们“喜欢”的东西（如辫子之于辜鸿铭）无须捍卫就已经有了，而不喜欢的东西（如辫子之于其他人）又不值得捍卫，宜乎“捍卫文化”之说不知何所指矣。只有失去了自由的人们，即不能按自己“喜欢”的那样作出选择的人们，才有“捍卫文化”的问题。如喜欢蓄发却被强制剃发，喜欢缠足却被强制隆乳，喜欢吃米饭却被强制吃面包，喜欢敬孔子却被强制信耶稣等等。这时人们起来反抗强制，那就是在捍卫文化（同时也是在捍卫自由）了。

而在已经有了自由的地方，“捍卫文化”却是什么意思呢？比方说在信仰自由的时代，如果美国有什么人要强制普及新教而禁止天主教，强制普及西餐而封闭一切中餐馆，人们会认为他在“捍卫美国文化”吗？非也，人们会说他在侵犯人权，而且侵犯的恰恰是美国人而不是其他人的人权。

换句话说，捍卫文化，就是要反对强制同化，而不是要强制反同化。恰恰相反，文化的捍卫者，必然是强制的反对者，即那些既反对强制同化，也反对强制反同化的人。

总之，我们把“我喜欢如何”的取向，即上举事例中的A与B之分看作文化之分。而事关能否实现这些取向的安排，即上举事例中的D与C之分看作制度之分。许多具有同样的特殊个人喜好的人凑在一起，便成为一种“文化”。凭常识（以及凭我们对人人平等、各个“民族”即各个文化共同体也平等的信念）我们相信文化无优劣，即A与B无优劣。但这

就意味着事关能否实现这些取向的安排，即D与C（或曰制度）是有优劣的。

区分这两者很重要，因为人们往往把制度比较与文化比较混为一谈，从而产生严重谬误。举例而言，如今国人似乎已经公认妇女缠小脚为中国“文化”中的糟粕。然而倘若追问：缠足究竟有什么不好？据说是“摧残妇女身心健康”。但辜鸿铭以昔日西方妇女的束腰陋习同样危害健康来辩解，不也好像有几分道理么？

近日看到一则报导，说是今日西方女性时髦的隆乳术副作用甚大，无论是早期的石蜡注射，还是后来的硅胶、盐水袋法，后遗症发生率都颇高，甚至有造成死亡的案例。我不禁想到了辜老夫子，他如果看到这则报导，一定会更加振振有词了。的确，缠足与隆乳都是以人工夸张女性性特征来增加“魅力”的“整形手术”，而且后者对健康的危害并不小于前者。那么人们有什么理由在两者中分高下呢？

老实说，在这种问题上我很愿意支持“文化保守主义者”。本人喜欢吃中餐，不喜欢吃西餐；喜欢律诗绝句与古风，不喜欢洋人的“楼梯诗”……

但转念一想，咱们还是远离那缠足时代为好，哪怕那“文化”再可爱。

其实道理很简单：隆乳在今日西方是一种个人自愿行为，而过去中国的缠足（与西方中世纪的“贞操带”等陋习一样）则是他人强制施行的。正是也仅仅是由于这一点，如今即使在中国，强迫妇女缠足也不为法制所容——这绝不仅仅是个审美“文化”问题；而即使在西方，强制他人隆乳也是犯罪行为，同时那里假如有人喜欢给自己缠足，别人也许会视为怪异，但谁也无权干涉，——因为这是她的权利！

问题的实质就在这里：缠足与隆乳作为一种个人审美选择，它是“文化”之别，没什么优劣可比，更不能以一种“文化”强加于另一种文化的认同者，就像当年西方殖民者强迫土著人信基督教，或者清初满族入关后强迫汉人“留发不留头”那样。

但是，强迫还是自愿，是否尊重一个人为或不为某事的权利，则是有无人权之别，当然有优劣的普世标准来加以比较。改强迫之制为自愿之制，无论在哪种“文化”中都应当受称赞，应当视为可喜的进步。传统的缠足之所以被今人唾弃，固然也有时尚“文化”变迁的含义，但根本的原因还在于缠足的强制性危害了人权，体现了人类（不仅是中国人）野蛮时代的黑暗。废止缠足与其说是“文化”的改变，毋宁说是人权的进步。

离开了这一点，废止缠足本身就谈不上有什么“进步”意义。我们知道明清时代我国南方许多地区对妇女的压迫并不表现为缠足，而是表现为役使妇女从事比男人更重的体力劳动。因此不仅不提倡、甚至是禁止下层妇女缠足的。“奴婢俱赤足行市中，下等之家女子缠足则诟厉之，以为良贱之别。”[3] 这样的“放足”当然不是什么妇女解放政策。

清初满族统治者在强迫汉族男子剃发留辫的同时，也曾强迫汉人妇女放足，当时规定：若女子违法缠足，其父为官者要撤职查办，兵民之家要处以杖刑40大板，再加流放充军。并且实行保甲连坐，若有缠足而保甲长不能稽察，也要打40大板，外加枷号一月。甚至该管督抚以下各级文官有疏忽失察者，也要交吏兵二部议处。然而汉人对此进行了坚决抵制，毕竟上述处罚还不像“留发不留头”，人们还顶得住。于是到康熙六年，清廷终于不得不解除缠足之禁。这就是后人戏称汉族对满族“男降女不降”的由来。然而今天看来，汉人坚持缠足固然不再那么值得自豪，满族统治者的强迫放足当然也与自由无关，而的的确确是一种文化压迫。

可见缠足与否（或者隆乳与否）是一回事，强迫还是自由又是一回事。前者事关“文化”，而后者事关制度。文化不可比，而制度有高低，以维护无优劣可比的“文化”为理由，阻碍有高低可分的制度之进步，与以改进制度为借口搞文化的强制同化，同样是毫无道理的。

知荣守辱：文化多元化，每个人都有选择的权力，是否会导致社会的“囚徒困境”？

秦晖：你说的这个问题就是所谓的“群己权界”的问题，公民个人权利与公共领域的边界在哪里，这是一个自由主义、社会民主主义和其他思想流派有争议的问题，但对于我们来说，许多争议可能还都是未来的事，我们现在需要实现的是在那些毫无疑问（即无争议地）属于个人权利领域的地方坚持自由原则，而在那些毫无疑问属于公共领域的地方实行民主原则，而不是反过来，对个人领域实行“公共权力”干预，而对公共领域又实行“个人选择”。

蝶之仙：两句话，一句叫做：“主义”可拿来，“问题”需土产，“理

论”需自立；另一句是：弘扬“普世价值”，慎言“普世问题”。第一句我很同意，就不多说了。但是第二句只怕有点问题。因为世界上的问题，在不同中有相同之处，在相似中有不同之处。以普世问题的观点来看待问题，然后再找出区别，应该是一种比较好的方法。但是普世价值，是否存在，本身就应该存疑，更不要说“弘扬”了。

秦晖：“普世问题”当然不是没有，比如有一个小行星撞击地球，那么它当然是我们所有人面临的问题，所以我只说“慎言”而不是说不言。但现在的确有一种毛病，就是把别人的问题当成我们的问题。例如前面提到的“自由竞争太多，还是民主福利太多”，显然就是人家的问题。在人家的争论中，左翼强调平等，右翼强调自由，而我们难道就不喜欢平等、自由而爱好压迫和奴役？当然不是。所以我反对把平等、自由之类称为“西方价值”。

但是另一方面，人家那里对个人自由的主要限制是自治工会力量和民主福利制度也许扩张得“过分”，而对结果平等的主要损害则是市场竞争和契约自由也许发展得“过头”，这难道是我们如今面临的问题？当然不是。所以我反对在我们这里提出削减福利或者限制竞争的西方式问题，更反对所谓“既非自由竞争也非福利国家”的西方式提法。道理很简单：改革前我们的旧体制就既没有自由竞争也没有福利国家，假如反对自由竞争或者反对福利国家是我们的真问题，那还搞什么改革？我们如今要改革，不就为的是更多的自由竞争、更多的福利国家吗？也许将来某一天我们会面临那种问题，但绝不是现在。

然而如今的确有些人喜欢把西方的真问题变成我们的假问题来回避我们的真问题，同时以此把普世价值说成是“西方价值”并把一些人（未必是中国人）的价值说成是“中国价值”。我把这叫做“错把杭州作汴州”，就此题目我有一篇文章收在集子里，请指正。我甚至认为：为弘扬普世价值而亟待解决的问题，不仅中国和西方不同，西方各国彼此也差异甚大。如今有人把美国共和党与民主党，或曰“自由右派”与“自由左派”争论的那些问题当成中国思想界的主要问题，这未免太滑稽了。在既没有保守党也没有工党的美国，民主共和两党都是当年英国自由党（辉格党）传统的发展。而在英国——很大程度也在欧洲，像T．H．格林和E．伯克那样的自由党左、右翼并未构成对立，比后者更“右”的保守主义和比前者更“左”的社会民主主义之争才是社会思想界的基本问题。到了更为落后的沙皇俄国，甚至英国式的保守党与工党之争也在很大程度上成了假问题，正如普列汉诺夫所说，自

由派与社会民主派那时是“分开走，一起打”的，而他们与专制主义、民粹主义的对立才是当时俄国的基本问题！

可见，美国式的自由左派对自由右派之争甚至在英国都未必是真问题，更何况连自由主义与社会民主主义之争都还是假问题的中国！

---

[1] 陈独秀：《辟谣：告政学会诸人》，《广东群报》1921年3月18日。

[2] 杨支柱：《被阉与自宫》，见http://wtyzy.yeah.net。

[3] 民国《陆川县志》卷4，《风俗》。

“差异权”，还是文化选择权？

——评塔吉耶夫《种族主义源流》

福利国家、全球化与种族主义

20世纪以来，随着福利国家政策的效应，产业转移与升级、经济社会结构变化使西方发达国家出现多数人口的中产化、白领化过程。传统的阶级矛盾趋向于缓和，而种族矛盾相对更为凸显。同时国际上的穷国富国矛盾或所谓“南北矛盾”，在存在民族国家的背景下也可以理解为广义的种族矛盾。这样，种族问题便超越“阶级”问题成为发达国家政治思想界关注的焦点。而且具有讽刺意味的是：恰恰是福利国家在弥合阶级矛盾的同时，可能暗中强化了种族矛盾，因为福利保障越是发达就越难普行于世，享受这种保障的国民资格的封闭性和排他性就越突出。欧洲福利国家的“反移民”种族主义之活跃不能不说与此有关。

种族问题当然也有政治、经济上的“平等”与否的内容，过去人们常说的政治上的“民族压迫”、经济上的“民族剥削”，就是以这类内容为基础的。但同样重要的是，种族问题也包含了因文化差异导致的认同与否问题，即人们通常说的“种族偏见”。制度上的种族不平等与文化上的种族偏见都源远流长其来已久。在我国古代，前者有元代所谓的蒙古、色目、汉人、南人四等级制，后者有所谓“非我族类其心必异”的说法。同时，过去盛行的论点也偏重于强调两者的联系。不仅我们过去熟悉的意识形态有“民族问题说到底是个阶级问题”之说，自由主义

者方面也常常主要从制度层面考虑种族问题，例如解放黑奴、取消种族隔离等等。

近代自由民主运动与社会主义运动，从本质上讲都是普世主义性质的运动，近代以来尤其是20世纪以来，这两者虽然有冲突乃至形成“冷战”，但两者也都为从制度上解决种族矛盾而绞尽脑汁并作出了许多成绩。但是，这方面的进步与失败依然共存。冷战后一方面是苏联式的专制国家中“民族自治”模式在中东欧完全失败，许多国家爆发了民族冲突乃至“种族清洗”，另一方面西方世界尽管制度性的种族歧视与种族隔离早已消除，法理上的种族平等也似乎已经成为共识，乃至成为不容置疑的“政治正确”。但在观念上，种族主义，包括传统的种族偏见和“全球化”背景下以敌视移民为主要诉求的新种族主义，如德国的新纳粹、澳大利亚的汉斯与“白澳主义”、法国的勒庞现象等等，仍然有所发展。

西方知识界为此进行了深入的反思。皮埃尔—安德烈·塔吉耶夫的《种族主义源流》（Sur le Racisme）就是这方面的代表性成果之一。出生于1946年的塔吉耶夫是法国国立科研中心（CNRS）研究员与项目主任，著名哲学家、政治学家与政治思想史学家。作为当代法国思想界的后起之秀，他对“进步观”、世界总体走向的探讨受到广泛瞩目。20世纪90年代以来，他以欧洲尤其是法国反犹、反闪米特思想与行为的历史分析为基础，对种族主义问题进行了深入探讨。据其自述，其研究的目的是要理清种族主义各个阶段的变化，总结影响反种族主义运动成效的教训，以便使这一运动能够适应种族主义本身的变化而形成与时俱进的更有成效的战略。他因此成为法国种族主义问题研究公认的权威学者，在这方面，他的主要著作有：《偏见的力量：种族主义及其双重取向》（2000年，已有英、德译本）、《1940—1944年间的反闪米特主义》（1999年，与G．考夫曼、M．雷诺阿合著）、《反闪米特主义的兴起》（1995年）等等。

塔吉耶夫在种族主义研究问题上最主要的创见，是他关于“从生物学上定义”的血统种族主义和回避了血统问题而强调历史差异的文化种族主义的两分法。在他看来，前者强调的是一个统一的体制，该体制明确规定各血统群体的不平等地位，并因此构成“高贵族”奴役、剥削“低贱族”的种族式阶级关系。而后者不强调、或者说并不需要强调族群划分的血统基础以及贵贱等级，只是突出文化不相容，要求“各过各的生活”而实行隔离政策，把贵贱之间的剥削关系变成甲族驱逐乙族的关系。他的《种族主义源流》一书就是围绕这点展开的。实际上本书是他以上著作、尤其是《偏见的力量》中所作大量研究的一个理论性的浓缩本，言简意赅，是集中了作者长期研究成果的一部精华

之作。

种族主义：源自欧洲的现代现象？

与同类著作相比，塔吉耶夫对种族主义历史的基本见解主要有两个方面：

第一，塔吉耶夫明确地提出了近代种族主义与一般的种族歧视思想之不同。他反对那种把种族主义过分泛化、把它与古已有之的种族偏见和种族压迫混为一谈的说法。在他看来，种族主义是一种“源自欧洲的现代现象”。它以近代科学产生时期西方的一些“科学”化了的人文研究为源头，例如从林奈、布丰等人建基于进化论的生物分类学扩展出来的人种进化论与种族分类学、贝尔尼埃的人文地理学等等。他认为：“种族主义表现为世俗化的产物，表现为非宗教的科学现代思想的产物。所根据的标准是：人由于其自然归属于价值不等的种族（‘进化度’不同），价值也不同，应当以不同的方式对待他们。”

然而另一方面，塔吉耶夫似乎认为“文化”是有优劣的。因此他特意批判了那种把文化定义为“族性（种族性或民族性）”的文化遗传学说或文化基因学说。他指出：“传统种族主义的基本设定，即将种族和文化的相提并论（或是‘一个种族，一种文化’的公式）遭到经验的驳斥”，并肯定克罗德·莱维—斯特劳斯关于“文化多样性不从属于生物学多样性”的见解：“人类的文化远比人种要多得多，因为一方面数以千计，另一方面数以个计：属于同一种族的人创造的两种文化之间的差别，可能远远超过种族远离的人群的两种文化之间的差别。”当然，莱维—斯特劳斯从这一点导出的文化相对主义是塔吉耶夫不同意的。如下所述，他认为极端的文化相对论虽然可能打击了旧种族主义或血统种族主义，但却给新种族主义或文化种族主义开了大门。

比近代科学更早，中世纪晚期的世俗化或过去所说的“人文主义”潮流也导致了种族主义或“前种族主义”的兴起。在塔吉耶夫看来，早期基督教的反犹太倾向是基于信仰的。它排斥的只是犹太“异教”。因而犹太人只要改宗基督，根据《圣经·加拉太书》论述的普世基督徒平等原则，他就不该再受歧视。但是15世纪以来的世俗化淡化了信仰至上，却并未淡化、而且首先在西班牙等地还强化了反犹行为。如果说过去的反犹主要是反对犹太教，表现为强迫犹太人改宗基督，那么现在的反犹则是反对犹太血统，由于“血统肮脏”或“血统不纯”，即使改宗基督的犹太人也不能幸免。因而反犹运动便由企图同化犹太人（诱逼犹太人改宗），发展为隔离、驱逐乃至消灭犹太人。塔吉耶夫指出“纯粹血统”论与基督教的普救论思想背道而驰，它是世俗化产生前种族主义的体现。

继世俗化之后，塔吉耶夫指出启蒙运动的反正统宗教倾向同样强化了种族主义。尽管塔吉耶夫承认正是启蒙运动推崇的自由人权观念导致废奴运动和黑人解放，但是他强调启蒙运动具有“反奴隶制与反黑人”两种倾向共存的悖论。伏尔泰等启蒙大师反对基督教正统神学关于亚当夏娃为人类共祖的人类同源论而主张人类多源论，因而把黑人看成异类，其与白人之别有似于人与猿之别。

但是同样，把黑白人种之别与人兽之别乃至生物非生物之别相提并论，认为这都是造物主有目的地造就的神定秩序，这同样也是正统神学的主张。而且启蒙运动也正是由于挑战了这种主张而导出自由平等博爱与废奴之说。因此作为“原材料”的“思想资源”的建构功能似乎是多种多样的。正统神学中平等普救论与神定等级论之间的张力，恰如启蒙思想中人权平等论与人种多源论、废奴主义与歧视黑人之间的张力一样。因此任何把后代各种思想机械地溯源于前代相应思想的“学术谱系研究法”，很可能是靠不住的。真正的思想家总是面对他特定的问题去利用各种“原材料”。同样的“原材料”在不同倾向的人那里可以导出不同的“主义”，正如不同的“原材料”可以导出类似的“主义”一样。这与塔吉耶夫指出的种族—文化非对应性（同种可以异文，异种可以同文），同样发人深省。

种族主义与文化多元论

第二，更重要的是，塔吉耶夫针对现代或当代种族主义的批判尤其指向一种他所说的“多元论或强调差别权的新种族主义”。塔吉耶夫指出，如果把种族主义仅仅定义为以种族—文化遗传基因的优劣判断为基础的种族等级论，那么这种纳粹式的种族主义在当代如果说尚未完全消灭，也仅限于几乎毫无影响的、极其边缘化的“过去的残余”了。对此进行艰苦的批判工作几乎成为多此一举。但是，问题在于当代种族主义往往不是以种族优劣论、而是以相对主义的种族（或“文化”）多元论为基础、以强调“差别权”的方式提出来的。这使其似乎不像是以往所说的种族主义，因而特别具有欺骗性与危险性。在“主张差别权，甚至不惜一切代价维护文化差别的权利”的立场被视为理所当然的条件下，当代例如在法国，已经出现了“不明言的种族主义”，“这类种族主义既不靠近不平等，也不走向生物学上的种族。这类种族主义不援引纳粹的学说。这类种族主义既不出口伤人，也不明确呼唤仇恨”。

塔吉耶夫特别分析了20世纪70—80年代很有影响的法国人类学家克罗德·莱维—斯特劳斯。这位思想家在批判种族优劣论方面作出过贡献，但是“在莱维—斯特劳斯所捍卫的激进文化多元论的价值观中，无条件的标准是为保存文化多样性采取行动。这个立场我称之为差别

论。结果是种族中心论导致的不宽容在人类学家看来拥有一种积极的价值，因为它起着既是保守的，又是差别性的机制的作用”。莱维—斯特劳斯主张：“人类社会的这种多样性在相当程度上来自每一种文化对抗周围的文化，表示其差别，总之是显示自我。”这可以说明各文化之间的“相对不可交流性”，以及将文化之间的“一定程度的不可渗透性”升华为价值和标准。某个人只要声称为一种文化的代表，就可以突出一些价值，对此保持自己的“忠实性”，并且“部分地或完全地”对其他价值，对其他文化选定的价值表现出“无动于衷”。莱维—斯特劳斯认为这是合理的。他甚至主张：“一切真正的创造都带着对其他价值的一定的听而不闻，甚至予以拒绝，如果不是全盘否定的话。”

莱维—斯特劳斯本人也许并非政治上的种族主义者，但是正如塔吉耶夫指出的：这种主张“有助于从人类学的观点出发，‘以科学的名义’为一些与文化特性的专有性和民族特性的专有性相关的不宽容形式进行翻案。因为大家知道当代的新民族主义是一种种族民族主义，将民族看作种族模型和/或文化模型。而排外的民族主义正是以文化区别权或是种族特性权的名义表现自己，在公众中取得合法地位”。

塔吉耶夫的担心是有道理的。事实上，这种基于文化相对主义的新种族主义已经不知不觉地在当代法国甚嚣尘上，这就是所谓勒庞现象。上次大选中，法国新纳粹的代表人物勒庞表现的巨大煽动能力，使得在最基本的民主人权问题上持有共同底线的左右两派都大为震惊，并为此发动了罕见的左右派共同抵制勒庞的行动。而塔吉耶夫指出，勒庞的种族主义正是打着捍卫“差别权”的旗号。勒庞党人声称：“我们这些法国人要求我们的差别权……我们的人民有支配自己的权利……捍卫我们特性的权利。”于是，勒庞们鼓吹反犹，但并不像希特勒那样直接谩骂犹太人，而是谩骂所谓威胁了“差别权”的“世界主义者”。“将‘世界主义者’替代‘犹太人’，就可以混淆识别反犹太主义的标准”。勒庞们鼓吹驱逐非洲裔移民，但“不要说‘黑鬼滚下海去’，而要说必须‘安排第三世界的移民回家’”。因此，“‘在家里生活’的理想变成了反移民仇外思想的工具”。正如塔吉耶夫所说：“重新写入种族民族主义的种族主义既不需要‘种族’，也不需要‘不平等’或明确召唤仇恨，就可以得到充分的表达”——它“以明白无误的、赤裸裸的方式道出了勒庞党人对于非欧洲移民（特别是马格里布移民）的想法。”

其实，类似现象不仅仅发生在法国，我们可以举出比塔吉耶夫所举的更典型的例子。那就是臭名昭著的前南非白人种族隔离政权的政策。这个政权不仅一点也没有表现出想“同化”黑人的念头，反而一直在鼓动“黑人独立”。在它炮制出的一批号称“黑人家园”的“独立国家”中，

不仅以土著酋长的暴政严厉镇压那种“妄图把白人的人权标准加之于黑人”的民主运动，而且大力扶植“因杨扎民族运动”、“祖鲁文化复兴运动”之类的部落“传统复兴”组织作为“执政党”。这些“党”大都以保持传统特性为号召，极力阻止“西方价值”侵入黑人部落，并与南非白人政权合作，以专制的“黑人家园”和“白人内部民主”相分离的形式维持种族隔离制度。

于是正如塔吉耶夫所说，“直接侮辱、歧视和彻底排斥竟可以以宽容、尊重他人、差别权等价值的名义实施，所有这些都是新种族主义的高尚遁词，新的意识形态种族主义是象征性的、微妙的和间接的种族主义，以关心‘文化’的道貌岸然，玩弄隐喻来歪曲和颠倒所使用的‘美丽词语’。象征性的或掩饰性的新种族主义是适合于反种族主义时代的种族主义，也就是说，是适应以抛弃种族主义的共识为特征的后纳粹时代的种族主义”。这种新种族主义的特点“首先是对文化相对论价值的翻转（‘种族’向‘文化’移位，断言各种文化是绝对无法对比的）；其次是放弃不平等的主题而将文化差异绝对化，从而否定混合，肯定各种‘文化’不可挽回的相互不可吸收性”。

因此，塔吉耶夫在指出近代种族主义的欧洲与近代起源的同时，又以更大的篇幅呼吁对种族主义的更深刻的批判与反省。他尤其指出不能把反种族主义变成一种浅薄的“后现代”或“现代性批判”游戏：“不能简单地将种族主义看作为从十六世纪到十八世纪欧洲殖民主义所武装的思想，也不能简单地看作为世俗化、分类思想和科学实证论（十八世纪末到十九世纪）的结果之一。”因此，“我们不得不对种族主义重新定义，考虑到其许多表现，找出其改换语境的形式。作为一种激进文化论和激进差别论的新的意识形态种族主义逐渐成形”。而人们对此缺乏警惕。在过去，“生物进化论和不平等主义被看做种族主义理论的两个基本特征，人们天真地以为可以用文化相对论和差别权来对付这两者”。但是如今“种族主义最近的意识形态蜕变”却恰恰表现为从鼓吹“种族之间生物学的不平等”转向鼓吹“文化之间差异的绝对化”。塔吉耶夫因而提醒世人：“今天的戈比诺们和希特勒们不会在人们寻找他们的地方遇到。新的种族主义者也不像这些过去的面孔。富有进取心的反种族主义者必须停止再犯主要的战略战术错误，也即搞错敌人，没有弄清楚谁是真正的新敌人，只满足于针对那些令人反感的记忆。”

既不能把种族主义混同于一般的种族偏见，又不能简单地把它等同于近代的、西方的与科学主义世俗主义的表现形式，那么种族主义究竟如何定义？对于这个问题，塔吉耶夫表示赞成科莱特·吉约曼的见解：种族主义指“一切包含持久性信号的排除性行为”。这是对人类流动性

的反应，流动性导致了人类的混合，“种族主义想象的核心，可以说正是对混合的焦虑”。因此在本质上，种族主义必然是既反对普世主义，又反对个人自由，种族主义的“目的在于将脱离了集团类别的个体‘归位’”。而在当今，种族主义主要表现为“对无差异或失去本性的惊恐，又表现为对差别的赞扬”。“文化的和差别性的新种族主义在法国通过国民阵线进入了政治，国民阵线的话语很能说明新种族主义归并到民族主义中去了。”

“偏见”难除，“制度”可改：究竟什么是种族主义

在对种族主义历史与现状的以上两方面分析基础上，塔吉耶夫提出了他对种族主义问题的本质所在和如何与种族主义作斗争的看法。

在血统优劣论类型的种族主义盛行时，被压迫族群强调自己的光荣历史、独特族性与自我认同以增强族群自豪感，是一种有效的反抗方式。但是在文化相对论类型的种族主义时代，上述方式似乎不再有效：此时强势族群完全可能“恭维”弱势族群：是啊，你们当年的历史多么辉煌，你们祖先在非洲生活得多么美好，那么，你们回去吧！去维护和享受你们的伟大传统吧。过去我们强迫你们皈依基督，现在我们觉得你们的多神崇拜很有美感值得作为珍稀品种来大力保留，这基督教就让我们白人勉为其难好啦。过去我们的祖先把你们的祖先抓来做奴隶，现在我们认错了，你们完全有权利回去！什么？你们不想行使这一权利？那就让我们“帮助”你们——把你们赶走！

显然，面对这种类型的种族主义，平等——尤其是所谓“文化平等”已经不是有效的反抗方式。所谓平等如果不是每个个人的公民权利平等，那么“文化平等”反而可能成为维护种族隔离制度的口实，犹如在南非后期人们看到的那样。因此塔吉耶夫强调：种族主义的“目的在于将脱离了集团类别的个体‘归位’”，即它归根结底是对个体权利的漠视。

这一提法无疑会带出另一个重要问题，即种族主义的制度化问题。塔吉耶夫并未有意识地强调这一点。但是他多次提到关于种族主义的“偏见、理论和行为”之不对称性。他引述了20世纪30年代一个著名的社会学实验：学者同一对中国夫妇在美国旅行，他们在245家旅馆与餐馆受到正常接待，只有一家拒绝为其服务。然后学者向所有这些旅馆餐厅发出问卷，询问是否乐于接待中国顾客，结果却有92%—93%的回答是不乐意。这表明种族偏见与种族排斥行为之间“没有因果关系”，或者如塔吉耶夫所言：“不能仅仅从种族偏见或‘排外’的态度（如通过调查可以衡量到的那样）预见所谓种族主义的社会行为”。那种“假定偏见‘必然导致’暴力‘行动’，而行动意味着种族偏见或

种族主义世界观”的说法是靠不住的。

而塔吉耶夫没有说、但笔者认为是不言自明的是：只要承认价值多元化是个不可避免的事实，建立在个体价值差异基础上的“偏见”——无论是关于种族，还是关于阶级、文化、职业、风俗习惯衣食住行乃至其他方面的“偏见”，大概永远无法消灭、甚至也许未必应当追求这样的消灭（正如我们未必应当追求“价值一律”）。关键在于如何防止这种“偏见”被“组织”起来变成一种侵权行动。

例如，也许我们无法要求一个白人（或黑人）姑娘在其他条件完全相等的黑白两位求婚者中不偏向白人（或黑人）小伙子，但是我们不能允许存在着禁止或妨碍黑白通婚、歧视或刁难跨族家庭的法律或制度性规定。更细致地讲，一个白人姑娘不愿嫁给黑人，我们很难仅因此指责她是种族主义者，但是一个白人父亲阻止女儿嫁给其所爱的黑人小伙子，就难免被指责为种族主义，而假如一个政府出来禁止黑白通婚，那就是骇人听闻的种族主义了。但是在历史上我们也看到过相反的情况，即某些政权为了强制同化某个民族而禁止该族内婚，强制推行异族婚姻，那当然也是种族主义。

道理很简单：某个白姑娘不愿嫁黑小伙那是她的个人选择，即便这种选择是出于“偏见”，但作为个人选择她完全有保留这种或那种“偏见”的权利。然而如果她愿意嫁却受到父亲的阻挠，那么这个父亲已经侵犯了别人的权利，不仅仅是他个人偏见的问题了。如果政府这么做，那更是在整体上侵犯了人权。

在这个意义上，需要反对的种族主义并不只是一种“偏见”，它首先是一种具有某种强制性的安排，一种正式或非正式的“制度”。无论是“反差别的”种族主义（如种族同化主义）还是“爱差异的”种族主义（如种族隔离主义），其要害正是这种侵犯人权和基本的个人自由的强制性。如果以上面的叙述为例，即禁止黑白通婚与强制黑白通婚同样是“种族主义”的，而“反对种族主义”在这个问题上只能意味着婚姻自由。

由此塔吉耶夫提出了“种族主义的一种典型类型”：各种形式的种族主义的共同特征，首先是“个人或群体的本质主义分类意味着个体缩小到其所属的群体或其自然的或本质的原共同体的某种代表的地位。生来如此，也就如此。也应当停留在如此的地位。归属被认为不仅是作为风格和整个内容的思想的前提，也是标准的前提。……这等于是将个体非个体化了”。

这样也就提出了塔吉耶夫所说的“反种族主义的根据”问题。为什么种族主义是坏的？是因为它妨碍了人类大同？还是因为它侵犯了人们间的差异？塔吉耶夫分析了几种关于“为什么要成为反种族主义者”的答案：“以启蒙思想的名义”；“以科学真理的名义”；“以善的名义”；“以避免最坏的名义”；“以和平和平等的名义”；“以差别权的名义”。他针对这六种回答都提出了质疑，然而他并没有给出自己的正面回答。

但是笔者认为，塔吉耶夫实际上已经通过全书的叙述阐明了他的回答。那就是“以自由的名义”。塔吉耶夫认可多元主义，但条件是“文化多元主义”不能成为推行“文化内一元化”的借口。真正的多元主义必然尊重每个人的选择，而无论是“反差异的”还是“爱差异的”种族主义，其共同点都是剥夺这种选择权，通过“将个体非个体化”而导致将人非人化。塔吉耶夫此书最后的结论可以概括为书中这样一句话：“反种族主义的根本两难命题是：必须尊重差别，一边保持人类的多样性；或是混合的义务，一边实现人类的同一性。”

而这个人类同一性指的是什么呢？笔者认为能够摆脱这种“两难命题”的“同一性”指的只能是：自由。一个人（注意：必须落实到每个有意志的自然人，而不仅仅是似乎与谁都有关又无关的、不知由谁来代表、谁有权代表其意志的某个抽象的“全体”）无论属于哪个种族，他都有权利（在不侵害别人类似权利的前提下）认同于或是“认异”于他想认同或认异的那个或那些“文化”。换言之，真正有意义的“文化多元主义”，其“多元”必须落实到每一个人，而不是仅仅落实到某些密不透风的“文化共同体”——这个共同体不知由谁划定，由谁代表，人们既不能从中出来，也不能由外进去。“文化多元主义”如果仅仅是要加固这些“文化箱子”并把世间众人分别装进这些箱子里去，那它就蜕变为不折不扣的文化种族主义了。

那么，每个人都可以“多元”了，会不会把这个“文化”给解构掉，人们的“差别”也将不复存在？当然不会！正如信仰自由只是解构掉了神权专制与异端审判，却不会解构掉宗教本身，也不会消除各宗教的差异及各自的个性一样。无论在任何情况下，世间亿万兆民各自的种种个性或曰“偏见”都不会消除。物以类聚人以群分，“偏见”类似的人们还是会凝聚共识而形成各种“文化”。而且在此情况下，“差异权”虽然不能成为让人就范的强制手段，“差异”却不会因此消释：归根结底，如果一个民族或“文化”中的每个人都能发展自己的个性与创造力，又何愁这个民族或“文化”会没有自己的个性与创造力？

显然，这个意义上的反种族主义意味着反对一切形式的种族强制行为，不管这种强制是公然打出种族的旗号，还是隐蔽在诸如“文化”之类的字眼下。这样反对种族主义，就是反对强制同化，但绝不是“强

制反同化”。相反，真正反种族主义的立场必须反对在种族或“文化”问题上的一切强制：既反对强制同化，也反对“强制反同化”。在主张文化多元化或所谓“差别”的同时，应当申明每个人都有：（1）选择特定的文化认同或不认同的自由，（2）同时认同多个文化的自由，（3）认同某些文化的某些部分而不认同另一些部分的自由，（4）但最重要的是：每个人都不能把自己的选择强加于他人。“文化多元主义”如果不包括上述原则，那就很有可能（而且事实上已经）造成以文化间多元主义为理由实行“文化内一元主义”、以文化特殊为借口践踏民主、自由、人权的弊端——这就是塔吉耶夫的研究给我们的启示。

流水前波唤后波

——论王小波与当代批判现实主义文学之命运

一　浪漫主义与现实主义

小波的早逝引起了思想界的强烈震动，一时有“小波推渲成大波”之说，而文学界的反应却相对冷淡——确切地说是冷漠。这个97年度的重要文化现象已经引发了许多人的思考。

思考之一是：小波是一个自由主义思想家吗？推崇小波的人多这么说，而另一些人——其中也有小波的志同道合者——则认为不宜这样讲。我认为这要看所谓的思想家该如何定义。读过小波作品的人都会感到，他那潇洒的文笔背后有着对人生对社会的深邃思考与新鲜见解。但如果你说的思想家是指那种庞大理论体系的建立者，小波的确不是这样的人——他大概也并不想扮演这样的角色。小波“只是”个作家，他的作品充满着对自由的向往与对剥夺人们自由权利的现象的抨击，但他并没有试图建立一个欧几里得式的自由主义“思想体系”，也没有专门从理论逻辑上来展开对某一领域的细致研究，以补充自由主义的思想库。

然而作为一个自由主义作家，小波自有其不可替代的价值。在中国文坛上，小波是个罕见的文理兼通的学者型作家。如前所述，他的学者才华并不显示在构筑理论体系上，而是体现在他对自由主义精神的实质性把握，以及由此而来的思想逻辑的一贯性。

我们知道对于作家而言，理念固然需要，感性冲动或曰“创作激情”更是不可或缺。除了那些旨在卖文为生的“写手”不论，真正能成大器的作家的创作源泉往往与其说是理念，毋宁说是良知、情感与悟性体验。与“有思想的学者”不同，人们通常所说的“有思想的作家”主要指的不是有逻辑化思想体系的作家，而是指能震撼人们心灵、把握时代脉搏的作家。而丰富的情感与逻辑理念往往不易协调，由此造成两种现象：要么刻意地为解说某种“主义”而写作，独独缺乏文学的生命力；要么情感左右“主义”，在不同的场景下作品往往会有彼此抵牾的思想倾向，情之所至，兴之所至，往往并不要求逻辑上的一贯。不仅“纯文学家”如此，文学、理论两栖作家甚至以理论为主要角色者，也难以摆脱这种文学上的情感灵性和理论思维的逻辑性之间的不协调。

在某种程度上，甚至可以说文学浪漫主义本身与作为自由主义基础的理性精神有一定的互异性。在历史上，许多反自由主义的名著往往采取文学形式，如《乌托邦》、《太阳城》和《伊加利亚旅行记》这类“乌托邦文学”皆然。而自由主义名著则往往采用板着面孔讲道理的方式，从洛克到哈耶克莫不如此。即使采用文学形式的自由主义著作，也大都是以消解而不是以建构为特色的，像奥威尔、扎米亚京等人的“反乌托邦文学”那样，其所发挥的主要是自由主义的驳论，而不是立论。这种互异甚至在历史上形成一种决非“必然”但却有很大几率的现象，即文学成就高的国家往往自由主义传统相对薄弱。19世纪前期法国文学比英美出色，19世纪后期俄国文学比德国出色，但自由主义的影响在法、俄却远不如在英、德（当然完全没有自由的状态又当别论，如德国的纳粹时代与我国的“文革”时期，那是既无自由又无文学的）。

而小波在文学史上的地位正在于：由于他独特的知识结构与人生经历，由于当前中国特定的社会土壤与时代背景，当然更由于他的天分与创作个性，使他引人注目地将文学浪漫主义与自由主义理性眼光成功地结合起来。一方面，小波的作品文笔清新自然，奇思骏发，妙趣横生，不仅具有很强的艺术感染力，而且在幽默的形式下蕴含着一股“我不得不说”的激情。但另一方面，小波的情之所至，兴之所及，并未影响其自由主义思想在逻辑上的一贯性。小波的作品并不是那种各种思想倾向的人都可作出有利于己的解释的“文本”。他的思想在今日中国文学界、哪怕是“主旋律”之外的文学界中亦非主流，这或许可以解释他的书在市场上畅销、在思想界（人文学界）看好，而在文学界的“同志”并不很多的原因——但是我想，小波作品的最大价值恰恰在于：许多人可能不喜欢这些作品，但这只是因为他们不喜欢其中的思想，而不是因为其中没有思想。小波的《时代三部曲》中，《黄金时代》是对那个荒谬的专制年代的辛辣批判；《青铜时代》是一部自由主义的历史寓言体小说；而最有趣的，是号称描写未来的《白银时代》，这部作品既没有现时一些“未来文学”中渲染所谓“现代性危机”的“后现代语言泡沫”，也不像《1984》、《2042年的莫斯科》这类“反乌托邦文学”那样仅仅从驳论的角度去消解“神圣”——在这部作品里，“白银时代”已经没有了需要消解的“神圣”光环，作品要表述的毋宁说是一种正面的自由主义理想，以及追求这种理想的虽九死而无悔的精神：“在剧痛之中死在沙漠里，也比迷失在白银世界里好得多！”[1]

显然，这里不仅有浪漫主义与理性的自由思想的结合，而且表现了高于一般“反乌托邦文学”的精神。

二　学理建构与道德实践

小波的作品与一般所谓“反乌托邦文学”一样，基于自由主义、尤其是英美低调自由主义（或曰“消极自由主义”）的立场，对道义、责任、理想等等持谨慎态度，尤其对整体以“道德理想主义”名义侵犯公民个人权利是高度警惕的。与当前文坛上一些“道德”说教者相比，小波经常使用“低调话语”发言。如对“我为什么要写作”之问，小波便借某登山家的话“因为山在那里”作答，声明他是凭兴趣写作，而不是为了什么经国济世的使命感。他非常强调那种无任何实用动机（包括“高尚的”动机）的纯粹爱智求真精神，那种“不管三七二十一，总要把自己往聪明里弄的劲头”。写作，便被看做是这样的纯粹寻智行为。

然而实际上，小波作品中的使命感还是很强的，甚至不妨说他是当代中国作家中使命感或责任感最强的人之一。当某些欺世惑众的怪论流行于坊间时，知识界不少人固然不满，但却囿于“清高”而“不屑于”与“傻子”争辩。正如小波所说：“我认识很多明理的人，但他们都在沉默中，因为他们都珍视自己的清白。但我认为，伦理问题太过重要，已经不容我顾及自身的清白。”事实上，翻开《我的精神家园》就会看到，近年来对文坛世情国运民风，凡事关重大者，必有小波的声音发出。在我们这乍暖还寒、气候多变的环境下真是大音稀声，弥足珍贵。而在发出这些声音时，小波所“不容顾及”的，有时岂止是“自身的清白”（应当说是清高）而已！

在我们这个文坛，蛮者指鹿为马而人畏其势，已有历年矣；“傻”者指黑为白而人忌其痞，却是近来新事。更有甚者，如今往往是蛮傻结合，叫你既畏其势，又忌其痞。“在我们这个国家里，傻有时能成为一种威慑。假如乡下一位妇女养了五个傻儿子，既不会讲理，又不懂王法，就会和人打架，这家人就能得点便宜。聪明人也能看到这种便宜，而且装傻谁不会呢——所以装傻就成为一种风气。”于是不肯“装傻”也就要有很大的道德勇气。

在如今那些自由已盛行了若干世纪的国度，“自由主义”经过一代代学人在太平岁月里殚精竭虑地不断建构，已经成了一座复杂精致的逻辑大厦，不是那些学术殿堂外的芸芸众生所能轻易读懂的。然而老实说，自由主义的基本道理本是基于一些最浅显的人间常识，诸如“己所不欲，勿施于人”这样各民族各文化都有的道理，若真能履践，便可推出全部自由主义规则。“计划经济”要求深奥的“科学”来为经济过程提供人为的“最优解”，而自由经济只要求不“偷”不“抢”，公平交易自会“顺其自然”；“理想政治”要求人皆为圣贤，而自由政治者只要求人不作奸犯科。一句话，为什么古往今来，能实行自由主义制度的社会是如此之少呢？

问题恐怕不在于什么“文化基因”的不同，也不在于“学理”资源的匮乏，而在于自由主义、尤其是消极自由主义有个要命的悖论：它一旦实现，是可以成功运转的，而且其生命力比人们预期的更强；然而它本身却难以使自己得到实现，在这方面它又比人们预期的更不成器，因为自由主义本是个低调的主义，它承认人人都有“自私”的权利。然而“自由”本身却又是个最具有“公共物品”性质的东西。某个人付出艰辛而挣到一笔钱，别人不能分享；经过努力而得到的名声与荣誉，他人不能分沾；甚至经过流血打下的“江山”，别人更不能染指。唯有“自由”这东西，一旦实现便是高度公共化的，某个人付出牺牲争到了自由的制度，则所有的人都在这个制度中“免费享受”了自由；如果这人对此不快并要求自己比别人享有更多的“自由”（或反过来要求别人享有更少的“自由”），那这要求本身便破坏了他所要争到的东西。如果这个人开始便看到了这一点，并要求所有的人都像他那样为争取自由而付出代价，那么他更是一开始便破坏了自由主义——因为这个主义的基础便是尊重个人选择、承认理性自利。于是，自由主义便会陷入西人所言的“搭便车”、我们所谓的“三个和尚没水吃”的困境，更坏的情况下还会出现鲁迅讲的那种吃“人血馒头”的悲剧：某人为自由而付出牺牲，而享受了自由的人们非但不感谢，还会朝他泼脏水。应当说，在绝大多数场合，自由主义所面临的都是这种“行为困境”，而不是什么“文化困境”。

显然，要跳出这种困境，人们必须面对的不是学理问题，而是实践问题：面对“蛮傻结合”的压迫，人们如果各怀私心，都为“珍视自己”的实际考虑而沉默，就无法冲破压抑去实现自由。于是，“消极的”自由必须以积极的态度来争取，低调的制度必须以高调的人格来创立，为了实现一个承认人人都有“自私”权利的社会，必须付出无私的牺牲，为世俗的自由主义而斗争的时代需要一种超越世俗的“殉教”精神。谢泳先生曾指出“小波的意义就在于他有贵族精神”，[2] 应该就是指此而言。

在许多民族争取自由的历程中都有这么些人，如甘地、哈维尔、曼德拉等。他们并未在学理上给自由主义带来多少精致的贡献，甚至讲的话还未必符合自由主义的规范，然而他们对自由主义的贡献无与伦比。究其原因不在其言而在其行：一是他们面对蛮傻之风敢于树立正义之帜，反抗专横而“不容顾及自身”，从而跳出了“消极自由”的悖论；二是他们宽容待世，不搞“己所欲必施于人”的道德专制，更不自认为有权享有比别人更多的自由，从而跳出了“积极自由”的陷阱。

小波的身上的确也具有这种精神。他最见不得的便是专横和“装傻”。他对古今专横者进行了辛辣的讽刺和尖锐的抨击，对那些不傻装傻、

哗众取宠、一面以“说不”显示其“忽然爱国”，一面又大骂同胞们为“太平犬”并公然在“胡曼莱茨公园”树立“华人与狗不得入内”之禁牌的人，予以一针见血的讥讽；但对并不专横者，包括与他并非同路者，小波则是十分随和与宽容的。如王朔，其为自由知识界所厌正如小波为知识界所敬，但小波却很为王朔说过公道话，对“文化批评热里王朔被臭骂”一事表示不赞同。小波的杂文堪称笔锋犀利，但除对一些“蛮傻”者外一般都对事不对人，绝无“痛打落水狗”的架势；小波的文章有正义之声，但却从不以教主自许。

当今的中国，自由主义缺的不是学理，而是实践，不是很少有人能懂得那些高深著作，而是尊重人权、公平交易这类起码规则的实行。即便我们写不出罗尔斯、哈耶克那种层次的理论巨著，我们也可以实行“拿来主义”；但倘若我们干不了甘地、哈维尔等人所干之事，那是决不会有人代替我们干的。而这些事说穿了无非一是拒绝专横，二是宽容待事，有前者无后者就成了霍梅尼，有后者无前者便成了犬儒，这两种人我们这里都不缺（甚至有些过剩），但两者都做到的实在不多，小波就是这不多中的一个。所以小波也许并非理论意义上的“自由主义思想家”，但他在中国自由知识界成长史上的地位仍是无可置疑的。就个人生存状态而言，小波作为“体制外”的“自由撰稿人”，不仅在形式上既摆脱了体制的束缚也失去了体制的“庇护”，成为“两种意义上的自由人”，而且在实质上也保持了既不媚上也不媚俗的自由思想者地位。而后者并不是很多自由撰稿人所能做到的。从社会立场而言，他坚持的反对专横与宽容待世这两个原则，与他在文字上对自由主义的表达一样具有逻辑的一贯性，而这也不是很多符号意义上的“自由思想家”所能企及的。

三　反乌托邦与批判现实主义

抛开文学表现形式上的各种流派不谈，就基本取向来说，迄今为止，世界上的自由主义文学（指表达了明确的自由主义价值取向的自由作家作品，而不仅是唯美主义或形式主义的自由作家作品）基本上可分为“反乌托邦文学”与“批判现实主义文学”两种类型，即排斥整体主义的“道德理想国”和批判不自由的“现实”。

然而“反乌托邦”与“批判现实”在逻辑上又有些互斥：“乌托邦”既然是一种虚幻的“理想”，那么反对它便意味着对“现实”的承认，而“批判现实”也意味着追求一种超越现实的“理想”。因此自由主义文学往往是二者必居其一，或者是反乌托邦的，或者是批判现实主义的，而很难同时具有这两种色彩。一般说来，在反自由主义的“革命”年代里，自由主义文学较多地以反乌托邦文学的面貌出现，而在反自由主义“秩序”的年代里，则较多地表现为批判现实主义文学。例如在俄国，前

者的代表作便是20世纪20年代И．扎米亚京的《我们》，而后者的代表作则是20世纪70年代索尔仁尼琴的作品。《我们》以一种理性、冷静的笔触对革命后不久、仍处在亢奋时期的狂热“理想”进行了消解。而到索尔仁尼琴的时代，狂热理想已经淡出而化为冷酷的现实，像《古拉格群岛》这类作品则转为对现实的充满激情的控诉——这种激情反而带有了来自东正教救赎意识的浓厚理想色彩，甚至后来还发展出一种新的乌托邦色彩。

然而中国文坛的历程则是另一种样子。在革命后早期的“理想”年代里，我们没有产生《我们》这样的作品，反乌托邦文学直到80年代改革后才出现——主要是类似《乌托邦祭》这样的纪实文学作品。而到90年代实际上已经没有乌托邦的时候，一种畸形的“反乌托邦文学”（从王朔到贾平凹的《废都》）反而迅速发展，然而它与其说是自由主义的，不如说是犬儒主义的了。

至于批判现实主义，则改革初期我国的“伤痕文学”、“大墙文学”类似于五六十年代俄国的“解冻文学”，它的进一步发展应该导向“中国的索尔仁尼琴”。然而80年代后期的一些事，尤其是电影界对以《天云山传奇》、《芙蓉镇》为代表的所谓“谢晋模式”的莫名其妙的批判，却中断了这一进程。90年代它仍然在“主流文学”、先锋派与犬儒派（所谓痞子文学）三方挤压下无法发展，以至后来竟然出现了以所谓“大厂文学”为代表的“伪现实主义”泛滥而真正的现实主义精神严重萎缩的局面。

在这样的背景下，小波的作品尤其令人关注。在文化扭曲与文化错位相叠加的状态下，中国文学的发展特点在于：由于“反乌托邦文学”晚生，它与批判现实主义文学之间应有的时间差被压缩到几近于无。于是在人家那里从扎米亚京到索尔仁尼琴的不同角色，在某种程度上重叠到了小波一人身上。

小波的作品既是反乌托邦的，也是批判现实主义的，而且这两方面他都达到了新时期文坛的极高水平。在他的作品里，过去狂热时代的一个个神坛，在他那玩世不恭、插科打诨、尖酸刻薄的调侃下显得如此滑稽，堪称消解乌托邦的高手。而他对现实中的假恶丑更是抨击甚力，在这种抨击的幽默表象下，体现的却是相当“古典”的悲剧精神和“小克大”的气概：“在这些人身上，你就看不到水往低处流、苹果掉下地、狼把兔子吃掉这一宏大的过程，看到的现象，相当于水往山上流，苹果飞上天，兔子吃掉狼。我还可以说，光有熵增现象不成。举例言之，大家都顺着一个自然的方向往下溜，最后准会在个低洼的地方汇齐，挤在一起像粪缸里的蛆。”[3] 小波的这番“负熵宣言”明显地对“大家顺势往下溜”的潮流、亦即王朔等人厕身其中的潮流表示了

拒绝。然而另一方面他又挺身维护每个公民的自由选择权利，包括他并不认同的“往下溜”权利。因此小波一方面拒绝“王朔现象”，另一方面却为王朔的个人选择权辩护，而不赞成对作为个人的王朔进行“二张”式的道德审判。

这正是小波尤为可贵之处：反乌托邦但决不流为“痞子”，批判现实但决不自命为“教主”。事实上，也只有这样才是真正反乌托邦与真正的批判现实主义，而不像“痞子”们的所谓反乌托邦只消解“副旋律”不消解“主旋律”，也不像“教主”们所谓的批判现实只“抵抗”市井而不“抵抗”权贵。

小波能如此，除了个人因素外，从文学史的大背景来说，也与中国当代文学历程中反乌托邦文学与批判现实主义文学二者合一、没有时间差这一特点有关。由于批判现实主义文学同时兼负有反乌托邦之任，也就使这种批判不易导向“新的乌托邦”。

但是这样一种无时间差的“二合一”重任当然也造成了某种局限。这尤其表现在囿于“反乌托邦”本来应起而实际上被延误了的作用，小波对现实的批判似有“慢一拍”的遗憾。小波去世前的中国已不是个乌托邦狂热下的中国，以权谋私的原始积累过程已取代虚伪的“道德理想国”而成为新的“现实”，如今那个旧的“宗法大家庭”已难乎为继，“是否分家”之争已为“如何分家”之争所取代。当此时代，小波所抨击的，仍然主要是维护旧式大家庭的家长，而不是（或主要不是）那种企图独霸家产而把子弟们一脚踢出家门的家长，或者把家产席卷以逃而困子弟于家徒四壁之中的家长。而后两种家长正是如今批判现实主义文学应当针对的。小波的批判现实主义锋芒仍然主要针对“是否分家”之争而没有涉及“如何分家”之争。当“穷庙富方丈”现象已发展到方丈们公然拆庙建私宅时，数落“庙”的种种流弊自然仍是正确的（而企图恢复旧庙则是荒诞的），但其现实的批判意义则已大打折扣了。

如果说在以“文革”为背景的《黄金时代》中，以上局限尚不是问题，那么在具有前瞻性、以未来为背景的《白银时代》中，这一局限就已显露。由“黄金”而“白银”的命名似乎表明小波认识到乌托邦已黯然失色，然而他“平生不写黑铁时代”（朱正琳语）却表明他尚未意识到这一变化的全部含义。当然，小波有上山下乡的经历，却不一定对“穷庙”问题有直接体验。他以自己所熟悉的“现实”作为批判对象是十分自然的，而且自由主义的价值取向也并非取决于作品题材，更不能像旧体制下那样认为只有写某种题材才能表现某种“主义”，但无疑，作为一个关注时代的批判现实主义作家，至少在宏观上应当察觉这一点：一个日暮途穷的旧式大家庭中最可能尖锐化的“现实”问题，并不是要不要分家的问题，而是怎样分家、即分家方式的公正与否问题。要否

分家可能只是嘴皮子上的争论，而分家不公也许会打起来的！

小波过早去世了，若天假以年，相信他会关注这类问题，而不会“平生不写黑铁时代”。何奈天夺英才，留下如许遗憾！但无论如何，在反乌托邦与批判现实主义文学这两个方向上，小波仍然走在文坛诸公的前头，他作为当代中国自由主义文学代表人物应当载入史册。芳林新叶催陈叶，流水前波唤后波。小波已经尽到了自己的责任，后继者们，你们应当如何？

---

[1] 王小波：《白银时代》，广州：花城出版社，1997年，第29页。

[2] 谢泳、丁东：《王小波：一位知识分子和一个时代》，见《岭南文化报》1997年110期。

[3] 王小波：《黄金时代》，广州：花城出版社，1997年。